Ursprung und Wesen des Bösen

nach der Lehre

des heiligen Augustinus.

Eine philosophisch-theologische Abhandlung

von

J. Nirschl,

Doktor der Theologie und Priester der Diöcese Passau.

Regensburg.

Papier, Druck und Verlag von Friedrich Pustet.

1854.

Ursprung und Wesen des Bösen

nach der Lehre

des heiligen Augustinus.

Eine philosophisch-theologische Abhandlung

von

J. Nirschl,

Doktor der Theologie und Priester der Diöcese Passau.

Regensburg.

Papier, Druck und Verlag von Friedrich Pustet.

1854.

Seiner Gnaden

dem

Hochwürdigsten Herrn Herrn

Heinrich von Hofstätter,

Bischof von Passau,

der beiden Rechte Doktor, Solio pontificio Assistens, Praelatus domesticus Comes sacri Palatii et Aulae lateranensis, Ritter des hl. Grabes und des Königl. Civilverdienst-Ordens der bayer. Krone ꝛc. ꝛc.

ehrfurchtvollst gewidmet

vom

Verfasser.

Ursprung und Wesen des Bösen

nach der Lehre

des heiligen Augustinus.

„Was brauchen wir in vermessener, sakrilegischer Speculation das „Böse in Gott aufzusuchen, so lange es noch keinen Anstand hat, den „Ursprung desselben in der Freiheit des Menschen nachzuweisen? Und „können wir nicht die Geschichte, wie das Böse in jedem Menschen „wird, so genau nachweisen, als die Geschichte, wie ein Hühnlein wird „aus dem bebrüteten Eie?"

Dr. J. B. Hirscher, Erörterungen, S. 80.

„Das Böse ist wohl an sich Nichts, aber es ist dessenungeachtet „nicht nicht. Denn ein Anderes ist: das Böse ist nicht, und ein „Anderes: das Böse ist Nichts. Während das Erstere falsch ist, weil „das Böse nicht nicht ist, ist das Andere wahr, denn dem Bösen „entspricht keine göttliche Idee."

Dr. Staudenmaier, Metaphysik der hl. Schrift I. S. 620.

Einleitung.

Die beiden Fragen: Woher ist das Böse? Was ist das Böse? sind bekanntlich nicht neu, sondern gehören dem höchsten Alterthume an. Sie sind auch schon vor Jahrtausenden und zwar von den gelehrtesten und weisesten Männern beantwortet worden. Aber die Antworten, die gegeben worden waren, haben nur Wenige befriedigt, und so wurde bald von Neuem gefragt und von Neuem geantwortet. Die Resultate waren dieselben. Und so fragte und antwortete ein Geschlecht um das andere und noch immer ist dieselbe Frage nicht zum letzten Male ausgesprochen. Zuerst wurde die Beantwortung vom religiösen Standpunkte aus versucht und ergab folgende Resultate: Das Böse, sagten die indischen Weisen, ist die Materie und als solche ewig; von dem materiellen Körper seien die Seelen wie in einem Kerker eingeschlossen, und in dieser Welt der Läuterung und Reinigung, von der Rückkehr in das Reich der Beseligung zurückgehalten, festgebannt; das Streben des Menschen müsse

auf völlige Abstreifung alles Sinnlichen gerichtet sein. Zoroaster ging einen Schritt weiter und setzte an die Stelle der bösen Materie Ahriman, ein Princip des Bösen, ein persönliches, grundböses Wesen, neben Ormuzd, dem Ursprunge alles Guten. Zwischen beiden ist die Welt getheilt, und daher der Kampf in der physischen und moralischen Ordnung des Universums. Diese Vorstellungen, welche lange vor dem Auftreten des Christenthums das religiöse und moralische Leben des Orients beherrschten, suchten im Gnosticismus, in welchem mit weiterer Ausbildung der Emanationstheorie und Aeonenlehre das pantheistische Element der Inder vorzugsweise vertreten war, und im Manichäismus, in welchem der Dualismus der Perser sich verkörperte, in die christliche Kirche sich einzuschleichen und einzudrängen. Es galt einen gefährlichen Kampf, bis die Zauberkraft des Irrthums gebrochen und die sittliche Pest unschädlich gemacht worden war. Es hatten sich aber Spreue des zersplitterten Kernes hier und da festgesetzt und eingenistet, die bald, wie jedes Unkraut, wuchernd sich ausbreiteten und in den Priscillianisten, Jezidi's (Teufelsanbetern), Paulicianern, Bogomiden, Waldensern, Albigensern und andern verwandten, im Dunkeln schleichenden Sekten des Mittelalters wiederholt an das Licht hervortraten. Auch hier gestaltete sich das sittliche Leben nach der graduellen Verwerflichkeit des religiösen Bekenntnisses und Cultes.

Zu diesen Versuchen, das Geheimnißvolle des Bösen im religiösen Culte zu enträthseln, gesellte sich sehr bald die Wissenschaft. Dieser war die Erforschung der Entstehung und des Wesens des Bösen eine wichtige Angelegenheit, aber

zugleich ein Problem gewesen, dessen Lösung ihr nie recht gelingen wollte. Die Philosophie, die die Offenbarung entweder noch nicht kannte, oder sie nicht kennen wollte und will, finden wir theils im Dienste des religiösen Bekenntnisses, theils auf neuen Irrwegen. Das Böse wurde entweder in das Materielle, in die bloße Sinnlichkeit, mit gänzlicher Verkennung der eigentlichen Natur desselben, gesetzt, oder als das Mangelhafte, als das Unvollkommne, als das noch unentwickelte Gute aufgefaßt, oder als nothwendig zur geistigen Entwicklung, die an dem Gegensatze des Guten und Bösen vor sich zu gehen habe, oder als nothwendig zur Verherrlichung, Schönheit und Vollendung des Weltalls erkannt, oder endlich als ein böses Princip hingestellt. Die neueste Philosophie hat die Frage ihrer endlichen Lösung nicht näher gebracht, im Gegentheil erst die Gesichtspunkte, unter denen allein eine Lösung möglich sein kann, völlig verrückt. Ihr ist das Böse nichts Anderes, als die Geschöpflichkeit, die bloße Endlichkeit des creatürlichen Seins, oder auch das Selbstbewußtwerden des individuellen Seins, das (von Hegel) als eine Lostrennung vom allgemeinen Bewußtsein des Weltgeistes gefaßt, darum als Böses, als Abfall aufgefaßt werden will. Sakrilegisch im wahren Sinne des Wortes wird diese Art der Speculation, wenn das Böse, wie es nach dem Vorgange Jak. Böhme's in der Identitätsphilosophie anfänglich geschehen ist, vergöttlicht, auf Gott, in das Wesen Gottes zurückgeführt wird, indem sie, Gott einem Werden, einem Entstehungsprocesse unterwerfend, in dem Abgrunde der göttlichen Wesenheit einen Dualismus in chaotischer Verschlungenheit und Gebundenheit statuirt und

aus der Entzweiung der Verschlungenheit und Lösung der Gebundenheit Gott erst werden läßt, und mit ihm, in ihm und aus ihm das Gute und Böse.

Es wäre fürwahr, nachdem die göttliche Offenbarung auch über diese Fragen Licht verbreitet, vor Allem uns einen persönlichen Gott, der ewig sich selbst bewußt, ewig derselbe war, ist und sein wird, der die lauterste Güte und makelloseste Heiligkeit ist, erkennen und lieben gelehrt hat — an diesen Theorien wenig gelegen, lehrte nicht die Geschichte, daß sie mit andern Irrthümern zusammenhangend, wenn sie Volksglaube, religiöses Bekenntniß werden und im Leben zur Anwendung kommen, von unberechbar schlimmen Folgen für Einzelne und ganze Völker gewesen sind. Die fast unglaublichen, freiwilligen Qualen, unter denen mancher Büßer an den Ufern des Ganges in seinem Streben nach Vollkommenheit, d. i. Abschälung alles Sinnlichen, sich selbst peinigt, bis er seinen Geist aushaucht und so der bösen Umhüllung los wird, sind hinlänglich bekannt. Sie haben in der erwähnten irrigen Vorstellung von der Materie ihren Grund. Von andern Erscheinungen dieser und ähnlicher Art, wie sie das sittliche Leben des Orients darbietet,[1]) zu schweigen, weiß jeder Kenner der Kirchengeschichte, wie viel Verderbliches die manichäischen, gnostischen und die ihnen verwandten, mittelalterlichen Sekten in ihrem dunklen Schooße getragen haben.

---

[1]) S. darüber C. J. H. Windischmann: die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, 4 Bde. Bonn 1832.

Wie eine Philosophie, welcher das Böse nur die endliche Form, die bloße Endlichkeit des vernünftigen Wesens ist, mit der Erklärung dieser geschichtlichen Thatsachen zurecht komme, ist nicht abzusehen; es ist nicht zu begreifen, wie sie von ihrem Standpunkte aus die Frage zu beantworten vermöge, wie es möglich oder überhaupt nur denkbar sei, daß der Mensch sich sogar bis zur götzendienerischen Verehrung eines bösen Wesens, bis zum herabwürdigendsten und zugleich höchst grausamen Culte desselben verirren konnte, wenn das Böse nicht mehr als die nothwendige Form und Beschränktheit des in Zeit und Raum existirenden Seins ist; wenn im Menschen selbst nicht eine Ahnung, der er sich nicht erwehren kann, liegt, daß Etwas existire, vor dem er erzittert und zurückbebt, daß außer ihm eine ihm feindliche Macht walte, die auf sein Verderben sinne, seinen Untergang hinarbeite; wenn der Mensch selbst in seinem innersten Bewußtsein sich nicht anklagen muß, schuld- und strafbar und einer Sühnung bedürftig zu sein.

Die christliche Offenbarung ist es auch hier, welche auf die beiden Fragen theils die allein richtige Antwort gegeben, theils der Speculation den rechten Weg angewiesen hat. Dadurch hat sie das große Verdienst, die Welt vor geistiger Finsterniß und vor Ausartung des sittlichen Lebens bewahrt, oder aber davon befreit zu haben. Sie gab aber zugleich dem forschenden Geiste eine Tiefe der Einsicht, wodurch es ihm möglich wird, das Räthsel der Existenz des Bösen zu lösen.

Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes und Verschiedenheit der Ansichten darüber dürfte es daher von einigem Interesse sein, zu erfahren, wie einer der größten Geister, speculativsten und erleuchtetsten Lehrer unserer heil. Kirche und aller Völker, der gerade zu jener Zeit lebte, als der Streit gegen die erwähnten Irrthümer des Manichäismus sehr heftig war, der selbst an der Entscheidung großen Antheil genommen, also über den fraglichen Gegenstand gewiß in umfassendster und gründlichster Weise nachgedacht hat, — wie der große Bischof von Hippo und hochgefeierte Kirchenlehrer Augustinus diese Fragen vom dogmatisch-speculativen Standpunkte aus behandelt habe und zu welchen Resultaten er gelangt sei. Die folgende Abhandlung erscheint daher als ein erster Versuch, die Lehre des heil. Bischofs über diesen Gegenstand, wie sie in seinen verschiedenen Schriften vorgetragen ist, kurz zu einem Ueberblicke zusammenzustellen. Worauf es bei der Abfassung besonders abgesehen wurde, war: richtige Darstellung der Lehre selbst, Erläuterung dunkler Begriffe und Stellen, sofort Vermittlung des richtigen Verständnisses derselben und Berichtigung irriger Auffassungen, endlich steter Nachweis ihres Zusammenhangs mit den Grundprincipien des theologisch-philosophischen Systems Augustins.

Da diese seine Lehre vom Bösen wesentlich Theodicee, der Standpunkt, von dem aus sie aufgestellt worden, der der Offenbarung ist, so mußte nothwendig seine Schöpfungstheorie und seine Lehre vom Urstande des Menschen zu Grunde gelegt und davon ausgegangen werden. —

I. Theil.

Ursprung des Bösen.

Erstes Kapitel.

Die Ursünde.

Die Schöpfung begreift Augustinus als eine nach außen tretende, reale Offenbarung der Allmacht, Weisheit, Liebe und Güte des dreieinigen Gottes.[1]) Die Liebe Gottes war das Motiv der Weltschöpfung;[2]) Manifestation der Größe und Herrlichkeit in der Pracht seiner Werke, und der Liebe Gottes in der Beseligung aller geschaffenen Wesen ihr Zweck. Gott schuf die Welt aus Nichts, indem Er die Ihm von Ewigkeit vorschwebende Idee d. i. den ewigen und unwandelbaren Gedanken von den Dingen, durch

---

[1]) Deus Pater omnipotens universam creaturam fecit per Filium suum unigenitum in unitate Spiritus sancti. De gen. imp. c. 1; cf. de civ. Dei V. 9.

[2]) Ex plenitudine bonitatis Tuae creatura subsistit. Confess. IV, 10.; lib. 83. quaest. qu. 28.; de civ. Dei XI. 24.

seinen allmächtigen Schöpferwillen realisirte.[3]) Damit begann die Zeit.[4]) Der göttliche Schöpferwille ist daher mit der Idee der Grund alles creatürlichen Seins und seines Bestehens.[5]) Als Werk der unendlichen Güte und als Abbild des Urbildes ist jedes geschaffene Wesen und die ganze Schöpfung an sich gut und diese daher ein immerwährendes Lob des Schöpfers.[6])

In diesem vollkommenen Zustande wurde die unsichtbare Geisterwelt (symbolisirt durch das Licht, Gen. I. 3.), die sichtbare Welt geschaffen und der Mensch.[7])

---

[3]) Ante primordia saeculorum et ante omne, quod vel ante dici potest. Tu es et Deus es Dominusque omnium, quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae, et *rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines*, et omnium irrationabilium et temporalium *sempiternae vivunt rationes.* Confess. I. 6.; cf. de Trinit. IV. 1.; de gen. ad lit. II. 8.

[4]) Procul dubio non est mundus factus *in* tempore, sed *cum* tempore. De civ. Dei XI. 6.

[5]) Deus universas creaturas suas, et spiritales et corporales, *non quia sunt, ideo novit*, *sed ideo sunt*, *quia novit*; non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit. *Nec aliter scivit creata*, *quam creanda*. . . De Trin. XV. 13.; de gen. ad lit. V. 18.; cf. II. 8.; de civ. Dei XI. 10.; XXII. 24.

[6]) Deus ergo videt, quia bonum est (Gen. I. 31.), quod nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret: *docet* bonum esse, non discit. De civ. Dei XI. 21.; cf. confess. IV. 10.; de gen. ad lit. VIII. 9.; etc. etc.

[7]) De civ. Dei XI. 9, 11, 25. Ein zeitliches Nacheinander einzelner Schöpfungsakte oder Schöpfungstage nimmt Augustinus nicht an, sondern nach ihm ist die ganze Schöpfung, als die Verwirklichung der Idee derselben, in einem einzigen Zeitmomente vor sich gegangen. Der „eine Tag" (Gen. I. 5.) wäre der symbolische Ausdruck für die Lichtwesen der Geisterwelt (Engel).

Im Menschen offenbarte sich insbesondere die Liebe des Schöpfers: er ist das Bild Gottes,[8]) die Krone und Zierde der sichtbaren, und das Verbindungsglied mit der unsichtbaren Welt, der lebendige Mittelpunkt der immateriellen und materiellen Natur. Seine Stellung ist daher die ausgezeichnetste, eine wahrhaft universelle.[9]) Bezüglich der Gaben, mit denen er von Gott ausgestattet worden, unterscheidet Augustinus die Naturgaben von den Gnadengaben sehr genau: jene sind mißbrauchbar, aber unverlierbar, diese keines Mißbrauchs fähig, aber verlierbar.[10]) Auf diese Unterscheidung deutet auch die Annahme eines vorparadiesischen Daseins

---

Die übrigen „Tage" bezeichneten das Nacheinander, unter welchem die Dinge in die Erkenntniß der Engel eintraten. „Morgen" — Erkenntniß der Dinge im göttlichen Worte (ideale Erkenntniß, cognitio clarior vel diurna); „Abend" — Erkenntniß der Dinge in se (reale Erkenntniß, cognitio obscurior vel vespertina). L. c. XI. 9, 29, 30

[8]) Facti sumus ad imaginem Dei, non ad aequalitatem, ut sicut Deus simus, sed pro modulo nostro. Tract. 4 in ep. Joann.; de civ. Dei XII. 23.; XI. 2, 26, 28.; XIII. 24.; de gen. ad lit. III. 20.; etc. etc.

[9]) Oportebat, ut primatum teneret ea natura, quae creaturam per creatorem, non creatorem per creaturam posset cognoscere. De gen. ad lit. V. 20. Hominis naturam quomodo mediam inter angelos bestiasque condebat (Deus). De civ. Dei XII. 21.; V. 11.; de catechiz. rud. c. 18.

[10]) Primum homini *condito* quaedam bona dederat Deus *gratis, non rogatus:* sed quia homo ingratus *haec abjecit*, dignum est, ut secunda bona non accipiat, donec humiliatus haec desiderando et supplicando requirat. Tract. de sept. vitiis. Non solum *voluntatis arbitrium*, quo huc atque illuc liberum flectitur, atque in eis *naturalibus bonis est*, *quibus* et *male uti malus potest*; sed etiam *voluntas bona*, *quae jam in eis bonis est*, *quorum esse usus non potest malus*, nisi ex Deo nobis esse non potest. De peccat. merit. II 18.; cf. II. 6.

des ersten Menschen und die Erhebung desselben in das Paradies hin.

Der Leib, lehrt er, der eine Bestandtheil der menschlichen Natur, ist, genommen von der „jungfräulichen“ Erde, durch Gott selbst gebildet, materiell, darum für sich verweslich.[11]) Die Seele dagegen, aus Nichts geschaffen, als Lebensprincip dem Leibe, durch den Hauch Gottes geschaffen, eingeathmet, ist immateriell und unsterblich.[12]) Zwischen Seele und Leib bestand ursprünglich die friedlichste Harmonie und Zusammenstimmung; beide waren in der ungetrübtesten Reinheit und vollsten Integrität ihrer Kräfte und Vermögen.[13]) Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott ist nur in der Seele zu finden, und zwar in ihrem Unsterblichsein, ihrer Vernünftigkeit und Freiheit (Liebe);[14]) darin

---

[11]) Corpus animale habuit Adam, non tantum *ante* paradisum, sed etiam *in* paradiso constitutus; quamvis in interiore homine fuerit spiritalis, quod amisit peccando. De gen. ad lit. VI. 8.; de conjug. bono c. 2. Adam ex *terra virgine* figuratus est; ita et Christus ex virgine natus dignoscitur. Serm. 17. de temp.

[12]) Omnipotens Deus, *non de sua natura*, neque de *subjacente creatura*, sed etiam *de nihilo* potuit facere flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse vel insuflasse convenientissime dictus est, incorporeus incorporeum, sed immutabilis mutabilem, quia non creatus creatum. De civ. Dei XIII. 24. Deus animam *sufflando fecit*. L. c. XII. 23.; XIII. 2. Cf Liber de immortalitate animae.

[13]) De civ. Dei XIII. 13.; epist. 7.; serm. 43. de verb. Dom c. 6.

[14]) Imago Dei in anima hominis. Tract. 3 et 4. in Joann. Corpus Dei imaginem non capit. De anima ej. orig. IV. 12. Imaginem Dei, hoc est, summae Trinitatis, agnoscimus adhuc reformandam, ut sit etiam similitudine proxima: *Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.* De civ. Dei XI. 26., 28.

besteht des Menschen Vorzug vor allen vernunftlosen Wesen, seine Herrscherwürde über die gesammte sichtbare Schöpfung; und er selbst auch seiner Naturseite nach war als Abbild dem Urbilde zugeneigt.[15])

Durch die übernatürlichen Gnadengaben wurde aber eine übernatürliche Verbindung des Menschen mit Gott begründet: die Intelligenz wurde mit übernatürlichem Lichte erfüllt, und so das Gottesbewußtsein zur klaren Gotteserkenntniß verklärt; der Wille in heiliger Gottesliebe entzündet.[16]) Dadurch ward der Mensch nach seinem ganzen Sein und Leben in den Stand der paradiesischen Freiheit, oder wie Augustinus sich auch ausdrückt, den des guten Willens emporgehoben.

Durch diese Erhebung des ganzen Seelenlebens in die Sphäre eines übernatürlichen Verkehrs mit Gott wurde auch der Leib aus seiner rein sinnlichen Sphäre emporgehoben und in die höhere eingeführt, und nahm, aller Schmerzen und Leidensfähigkeit gänzlich entrückt, an der Unsterblichkeit der Seele entsprechend Antheil. Die Gnadengabe für den Leib bestand demnach in der durch seine Verbindung mit dem im

[15]) De nat. et grat. c. 3.

[16]) Voluntas (primi hominis) in amore superioris immutabilis boni *illustrabatur*, *ut videret*, *et accendebatur*, *ut amaret*. De civ. Dei XIV. 13. Per *gratiam* fit, ut homo sit bonae voluntatis. De corr. et grat. c. 11.; cf. de civ. Dei XIV. 11.; XXII. 1.; lib. ad Bonif. IV. 3. Recta (bona) voluntas est bonus amor. De civ. Dei XIV. 7.; cf. lib. ad Bonif. I. 2.; de perf. just. c. 4. Immortalitas et incorruptio corporis de sanitate animae existit, *sanitas autem animi est firmissime adhaerere Deo*. De doctr. christ. I. 23.

höhern Gnadenleben stehenden Geiste vermittelten Unverwelklichkeit und in der durch den Genuß der Lebensfrucht zu gewinnenden, eigenen Unsterblichkeit.[17]) Der paradiesische Zustand des Urmenschen war daher ein Zustand des innigsten Lebensverkehrs mit Gott, ein Leben nach und aus Gott, ein Gottanhangen und Seligsein in Gott;[18]) und ganz entsprechend das Paradies selbst eine sinnlich-geistige Lebensphäre voll der Wonne und Freude.[19])

So lange Adam in diesem Zustande beharrte, hatte er keine thatsächliche Erkenntniß des Bösen; denn da seine Intelligenz und sein Wille auf Gott hingerichtet waren, erkannte er Alles nur in Gott; und so war sein Erkennen und Wollen

---

[17]) Primus homo creatus est *immortalis*, *quod ei praestabatur de ligno vitae*, *non de constitutione naturae.* — Quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui nisi pecasset, posset non mori. *Mortalis erat conditione corporis animalis*, *immortalis autem beneficio conditoris.* De gen. ad lit. V. 25.; XI. 40.

[18]) Adam cum haberet cor sanum purae conscientiae, gaudebat ad praesentiam Dei. Postquam peccato oculus ille sauciatus est, coepit lucem formidare. Sermo 18. de verb. Dom. c. 6. — Vivebat homo in paradiso, sicut volebat, quamdiu hoc volebat, quod Deus jusserat, vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus. — Gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat. De civ. Dei XIV. 26.

[19]) Vivebat homo secundum Deum in *paradiso et corporali et spiritali.* Neque enim erat paradisus corporalis propter corporis bona, et propter mentis bona non erat spiritalis; aut vero erat spiritalis, quo per interiores, et non erat corporalis, quo per exteriores sensus homo frueretur. *Erat plane utrumque propter utrumque.* De civ. Dei XIV. 11.; cf. et 12.; XIII. 20; de gen. ad lit. VIII.

und Können in Gott eins.[20]) Dessenungeachtet war aber die Möglichkeit eines Andern, die **Möglichkeit des Bösen** nicht ausgeschlossen. Denn der Mensch, das freie Wesen, konnte und durfte nicht im passiven Verhalten gut sein, sondern mußte es sein und werden durch aktive Freiheit d. i. Selbstbestimmung für das Gute. Wie dem Geiste der Wille wesentlich ist,[21]) so auch dem Willen die Freiheit, d. i. seine Bethätigung muß eine Selbstbethätigung, seine Bewegung eine spontane Selbstbewegung sein. Das Wollen also, in der Tiefe des freien Geistes selbst wurzelnd, muß ein selbstgewolltes sein. Darum mußte der Wille immerhin auch die Macht besitzen, sich frei für oder gegen ein Anderes zu bestimmen, das, was er objektiv besaß, selbst zu wollen, oder auch nicht zu wollen.[22]) Diese Macht der freien Wahl seines Wollens und Nichtwollens ist die Freiheit der Wahl, die **Wahlfreiheit** (liberum arbitrium.)[23])

---

[20]) Homo malum nescisset, nisi fecisset. Contra advers. leg. I. 14. — Adam in paradiso, etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat, et ideo poterat omnia quae volebat. De civ. Dei XIV. 15.

[21]) De civ. Dei V. 11.

[22]) Noli mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse: ut quomodo *seipsa utatur voluntas*, quae utitur et ceteris; *sicut seipsam cognoscit ratio*, quae cognoscit et cetera. De lib. arb II. 19. — Multa facimus, quae si nollemus, non utique faceremus. *Quo primitas pertinet et ipsum velle; nam si volumus, est; si nolumus, non est.* Non enim vellemus, si nollemus. De civ. Dei V. 10. Velle et nolle propriae voluntatis est. De grat. et lib. arb. c. 3.; de lib. arb. III. 1; de spir. et lit. c. 34. Velle et nolle in volentis aut nolentis est potestate. De corr. et grat. c. 14

[23]) Vid. Nro. 10.

Nach diesem haben wir bei dem ersten Menschen eine doppelte Freiheit: den Willen schlechthin (Naturgabe), d. i. das Vermögen des Sichbestimmens und Sichnichtbestimmens (posse peccare), und den guten Willen (Gnadengabe), d. i. den übernatürlichen Stand der vollkommenen Freiheit (posse non peccare).[24]) Eine wichtige Unterscheidung, wie sich im Verlaufe der Abhandlung ergeben wird. Es war also die Freiheit des Urmenschen eine vollkommne, aber doch keine vollendete, da Augustinus die Wahlfreiheit noch nicht in die höhere Freiheit bleibend aufgenommen sein läßt, vielmehr diese auf jene stellt, wodurch die Freiheit eine labile und sofort die Sünde möglich bleibt.[25]) Denn, sagt er, die Vollendung sollte ein Verdienst des Menschen sein und daher eine Selbstvollendung werden.[26]) Es war somit seine Aufgabe: das ihm objektiv zugehörende Gnadengut durch entsprechenden Gebrauch der Naturgabe des freien Willens sich anzueignen, zu subjektiviren; somit seine geistige Natur aus der möglichen Impeccabilität (posse non peccare) in die wirkliche Impeccabilität (non posse peccare), und seine leibliche Natur aus der möglichen Unsterblichkeit (posse non mori) in die wirkliche Unsterblichkeit (non posse mori) dadurch zu vollenden, daß er durch einen freien

[24]) Vgl. die vortreffliche Abhandlung: Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus v. P. Th. Gangauf.

[25]) Gratiam non habuit primus homo, *qua nunquam vellet esse malus*; sed sane habuit, in qua, *si permanere vellet, numquam malus esset* De. corr. et gr c. 11.

[26]) Cum in paradiso, hoc est, in beata vita constitutus est, *praeceptum perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur.* De gen. c Man. II. 8 Quia *noluit* permanere, profecto ejus *culpa* est, cujus *meritum* fuisset, si permanere *voluisset.* De corr. et gr. c. 11; cf Disp. I. c. Fortun.; de agone Chr. c. 10.

Willensakt seinen höhern Freiheits= und Unsterblichkeitszustand selbstständig wollte und in sich fixirte.[27])

Diese Aufgabe, die dem Menschen in einem ausdrücklichen Gebote vorgelegt und zum Bewußtsein gebracht wurde, umfaßte zwei Momente: ein inneres, Bewahrung der Liebesgemeinschaft mit Gott, und ein äußeres, Beobachtung des gegebenen Gebotes. Auf das innere Moment legt unser Heilige alles Gewicht; das äußere ist ihm nur nothwendiges Ergebniß des innern. Alles religiöse Leben ist nach dem gottinnigen, erleuchteten Kirchenlehrer ein Ausdruck jener Liebe, die aus Gott entspringt. In dieser Beziehung ist es ein tiefer Gedanke, wenn behauptet wird, Gott selbst habe dem Menschen als Objekt seiner Liebe sich darbieten müssen, damit der Mensch sich dieser religiösen Liebe bewußt wurde. Gott anhangen ist des Menschen letztes Ziel und höchste Aufgabe, mit Gott zusammenhangen sein höchstes Gut.[28])

---

[27]) Deus constituit primos parentes in paradiso praeceptumque illis dedit, quod si non transgrederentur, in illa semper immortalitatis beatitudine permaneret, si autem transgrederentur, supplicia mortalitatis expenderent. De catechiz. rud. c. 18; cf. de civ. Dei XII. 21; XXII. 1. — *Potuit* enim non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deserere. Prima ergo libertas voluntatis erat *posse non peccare:* novissima erit multo major, *non posse peccare.* Prima immortalitas erat posse non mori: novissima erit multo major non posse peccare. Prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere, novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere. De corr et gr. c. 12

[28]) De civ. Dei X. 3. Bonum enim nostrum, de cujus fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud, quam illi *cohaerere*, cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur foecundaturque virtutibus, L. c.; cf XV. 22.

Darin bestand also auch die Aufgabe Adams: den Zusammenhang mit Gott durch innern und äußern Gehorsam, und dadurch sich selbst in seinem seligen Zustande zu erhalten und für immer zu festigen. Hiezu gab ihm Gott einen besondern Gnadenbeistand, der ihm die Lösung seiner Aufgabe nicht bloß möglich, sondern sogar leicht machte.[29] So geschah von Seite Gottes Alles um die Möglichkeit des Bösen, die in der creatürlichen Wahlfreiheit unvermeidlich gegeben war, fast zu einer unmöglichen Möglichkeit zu machen. Und es kostete in der That Adam erst eine Reihe von Ueberwindungen der von Gott gesetzten Verhinderungsmittel des Bösen, bis es zum Falle selbst kam: denn

1) er mußte seinen glückseligen Zustand, der ihm sicher war, statt eines ganz ungewissen hingeben wollen;
2) den Zug der Gnade, der ihn perpetuirlich nach Gott hinzog, unterdrücken; endlich
3) das Verbot Gottes selbst, die Androhung des Todes als Strafe gänzlich ignoriren.[30] Dieß hat unser Heilige

---

[29]) Deus dederat primo homini adjutorium, *sine quo* in ea (sc. bona voluntate) *non* posset permanere, si vellet: *ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio.* De corr. et gr. c. 12 Cf. Nro 25. Adam hatte also das adjutorium, *sine quo non* — das Ausharren können; aber nicht auch das adjut., *quo* — die Gnade des Ausharrens selbst; denn mit dieser wäre für Adam die Unmöglichkeit des Sündigen gesetzt gewesen. Bezüglich der Nothwendigkeit des Gnadenbeistandes auch im paradiesischen Zustande vgl. die erwähnte ausgezeichnete Schrift v. P Th. Gangauf 18$^{44}/_{45}$ S. XX.

[30]) *Quia ergo contemptus est Deus jubens*, qui creaverat, qui ad suam imaginem fecerat, qui ceteris animalibus praeposuerat, qui in paradiso constituerat, qui rerum omnium copiam salutisque praestiterat, qui praeceptis nec pluribus nec grandibus nec

im Auge, wenn er behauptet, es wäre für den ersten Menschen leicht gewesen, nicht zu sündigen, aber es war schwer, zu sündigen.

Wie wurde aber dennoch die bloße Möglichkeit des Bösen Wirklichkeit?

Da Augustinus, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist, den primitiven Zustand des Menschen höchst vollkommen aufgefaßt hatte, so erschien es als nothwendig, einen Uebergang von der lebendigsten Gottesliebe zur gottabsagenden Selbstsucht anzunehmen, sofort zu behaupten, daß dem tödtlichen Falle von Seite des Menschen ein allmähliges Sinken und Sichzurückziehen von Gott vorangegangen sei. Es fing der Mensch an, lehrt er daher, in der Liebe zu Gott nachzulassen, an sich selbst Wohlgefallen zu bekommen; auf diese Weise gab er dem Versucher sich bloß, der ihn nicht würde überlistet haben, wenn er nicht angefangen hätte, sich selbst zu gefallen.[31]) Somit wäre die auftauchende Selbstliebe als ein Gegengewicht gegen den Zug der Gnade, und die lügnerische Verheißung des Versuchers als die direkte Anreizung und Aufforderung zur Mißachtung des Verbotes und der Strafandrohung Gottes zu betrachten, wodurch der Fall erst erklärlich wird. Dieß sind die Umstände, unter

---

difficilibus oneraverat, sed uno brevissima atque levissima ad obedientiae salubritatem adminiculaverat, quo eam creaturam, cui libera servitus expediret, se esse Dominum commonebat: justa damnatio subsecuta est . . . . De civ. Dei XIV. 15.

[31]) In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. — Diabolus hominem non cepisset, nisi jam sibi ipsi placere coepisset. L. c. XIV. 3.

denen jener folgenreiche „Weltakt" sich ereignete. Denn statt daß Adam im Momente der Versuchung das Gute, Gott, entschieden wollte, damit die Möglichkeit des Bösen in sich, und das bereits vorhandene Böse (den Bösen) außer sich faktisch negirte, negirte er, seine Wahlfreiheit mißbrauchend,[32]) Gott, wollte er Gott nicht, fiel von Gott innerlich und äußerlich durch die That ab,[33]) dadurch aus dem übernatürlichen Gnadenstande heraus und dem Versucher anheim.[34]) Dieses Gottnichtwollen, der Abfall

[32]) *Liberum arbitrium ad recte agendum, non ad peccandum datum est.* De lib. arb. II. 1, 18; cf. enchir. ad Laur. c. 104.

[33]) Vid. Nro. 26. Dieser Akt der ersten Sünde wird bezeichnet als nolle servare obedientiam (de pecc. mert. II. 11); non perseverare (de corr. et gr. c. 10 et 11), non stare (l. c. c. 12); praeceptum Dei contemnere, negligere (de vera relig. c. 12); Deum relinguere (de civ. Dei XXI. 12); Deum deserere (de corr. et grat. c. 10 et 11); Deum contemnere (de cant. nov. c. 8).

[34]) De civ. Dei XIV. 12. 15. Man kann fragen, in welchem Verhältnisse der Versucher zur Natur und zum Menschen vor der Sünde gestanden sei. Nach Augustinus war dieß folgendes: In dem abgefallenen Geiste war das Böse außer dem Menschen und an der Natur schon vorhanden. Ein Wesen höherer Ordnung, konnte der Versucher die Schlange als ein Mittel mißbrauchen (abutens), um mit dem Menschen in vernehmbare Communication zu treten und so seiner innern Bosheit in der Ansprache Ausdruck und Gestalt zu geben. De civ. Dei XIV. 11. Aber noch war die ganze Natur gut, rein und unversehrt. Nur durch den Menschen, den Herrn und Wächter der Natur, war das Eindringen in sie erreichbar; sie blieb also so lange jeder schädlichen Einwirkung von außen in sie verschlossen, als der Mensch sich und sie verschlossen hielt. Vgl. Erklärung der hl. Schrift d. alt. u. n. B. v. Dr. Leop. Schmid, S. 141 ff. Groß wird auch in der Versuchung der Mann dem Weibe gegenüber gestellt. Nur durch den schwächern Theil des ersten Menschenpaares, fährt

von Gott ist die erste Sünde; sie ist des Menschen Schuld; der Ursprung alles menschlich Bösen, dem die Strafe (das Uebel) folgte. Je höher der Urmensch gestanden war, desto tiefer mußte sein Fall sein; denn je mächtiger Gott ihn an sich gezogen, je leichter die Erfüllung des Gebotes gewesen, desto strafbarer mußte der Abfall, desto schwerer die Schuld sein.[35])

Somit erkennt Augustinus den Ursprung des Bösen und des Uebels in der Welt in dem Mißbrauche des wahlfreien Willens, der sich für ein Anderes als Gott, darum verkehrt und Gott entgegen entschieden hat. Dadurch wurde das Verhältniß, in welchem der entschiedene Wille Adams zu Gott stand, gerade das entgegengesetzte von demjenigen, in welchem der unentschiedene Wille gestanden. Denn gleichwie der unentschiedene Wille vom Bösen geschieden und mit Gott verbunden war, so ist nun der entschiedene Wille ein von Gott geschiedener und mit dem

---

unser Heilige fort, konnte der Versucher stufenweise zum Ganzen vordringen, indem er nicht hoffen durfte, daß der Mann durch seine Täuschung sich werde belügen lassen. Durch das Weib war er aber in das eheliche Bündniß eingedrungen und trat nun im Weibe dem Manne versuchend entgegen. Indem so „das Weib dem Manne, die Eine dem Einen, der Mensch dem Menschen, die Gattin ihrem Gatten verführend entgegen kam," war die Versuchung eine moralische Macht geworden, der auch der Mann unterlag. In ihm, dem Menschen, war der Fall vollständig. L. c.; cf. I. Tim. II. 14.

[35]) Quisquis hujusmodi damnationem vel nimiam, vel injustam putat, metiri profecto nescit, quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas. De civ. Dei XIV. 15; XIII. 14.

Bösen verbundener; es ist die Entscheidung zur Scheidung und die Entschiedenheit zur Geschiedenheit von Gott geworden, und darin besteht des Willens Verkehrtheit und das Wesen des Bösen.

Durch den Fall wurde die Stellung des Urmenschen nach oben und unten vom Grunde aus alterirt und verkehrt. Weil er Gott nicht mehr gewollt, so wollte ihn auch Gott seinerseits nicht mehr und stieß ihn von sich zurück; aber nicht gänzlich. Er überließ ihn der Herrschaft desjenigen, dem er sich selbst unterworfen, aber nicht ohne Hoffnung auf Erlösung, damit sich auch in der Erbarmung die Liebe Gottes zeigte, wie sie sich in der Erschaffung gezeigt hatte. Nachdem aber einmal die höhere Einheit verloren war, trat die Auflösung nach allen Richtungen hin ein:[36]) die Naturwelt, in die durch den Menschen das Böse und der Fluch gekommen war, entzog sich seiner Herrschaft und trat ihm feindlich gegenüber, in ihm selbst erwachte die Concupiscenz,[37]) die Freiheit ward

---

[36]) De corr. et gr. c. 11; de symb. IV. 2.

[37]) Senserunt (primi homines) *novum motum* inobedientiae carnis suae *tamquam reciprocam poenam* inobedientiae suae. — Quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat Adam, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat. De civ. Dei XIII 13. Coquäus bemerkt zu dieser Stelle, es folge daraus, daß die ursprüngliche Harmonie zwischen Körper und Geist eine Folge der ursprünglichen Gerechtigkeit gewesen; daß daher im Menschen in puris naturalibus derselbe Widerstreit der Naturen vor wie nach dem Falle Statt gehabt hätte. Letzteres kann aber schwerlich gefolgert werden; denn die Concupiscenz wird ja hier und an vielen andern Stellen ausdrücklich als positive Strafe bezeichnet (cf. cont Julian. V. 3; de civ. Dei XIV 15, 16, 17. etc.). Auch widerstreitet es jedenfalls der geläuterten und erhabenen Ansicht, welche Augustinus von der Vortrefflichkeit und

zur Knechtschaft unter der Sünde und Begierlichkeit herabgedrückt, das übernatürliche Leben zum geistigen Tode ausgelöscht, zeitlicher und ewiger Tod, als zeitliche und ewige Strafe, unvermeidlich.[38]) Und weil Adam als Gattungsmensch das ganze Menschengeschlecht in sich beschloß, treten alle aus ihm Gebornen, als Indivi-

auch natürlichen Vollendung und Harmonie der unversehrten Schöpfung hatte, wenn man die beiden heterogenen Naturen, aus denen der Mensch besteht, vom Anfange an in demselben Zwiespalte gegen einander durch den Schöpferwillen verbunden werden ließe, durch welchen die Sünde fortwährend sich kund thut. Der Geist ist nach A. vielmehr mit Macht über die vernunftlose Natur begabt gewesen (de civ. Dei XIV. 11). Die Ohnmacht des Geistes, die Reizungen der Sinnlichkeit niederzuhalten, ist Strafe für ihn, weil er sich ihr freiwillig ergeben hat. L. c. Ob Gott den Menschen auch in puris naturalibus hätte erschaffen können? Eine bestimmte Antwort gibt Augustinus auf diese Schulfrage nicht; eine solche wäre aber jedenfalls bejahend ausgefallen; weil er 1) wiederholt behauptet, Gott hätte den Menschen auch anders schaffen können, als er ihn geschaffen hat (de continent. c. 6); 2) auch eine vorparadiesisches Dasein zugibt (S. Nro. 11); 3) den übernatürlichen Gnadenstand für ein freies Geschenk Gottes erkennt.

[38]) Non tantum primae mortis partem, ubi anima privatur Deo; nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima; nec solum ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur; sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa (gen. II. 17) complexa est. De civ. Dei XIII. 12. Mit Pelagius leugnen mehrere protestantische Dogmatiker den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod. So Bretschneider (Dogm. II. Th. §. 124; cf. I. Th. S. 751—753), Wegscheider (institut. theolog. p 370); Schleiermacher (Glaubenslehre, II. Th. § 75; Usteri, (Entwicklung des paul. Lehrbegr. S. 22.). Letzterer meint, „daß der natürliche Tod ohne die Sünde nicht gekommen wäre, sei eine Lehre, die sich weder im A. noch N. Test. nach-

duationen des Einen Adam, in diese verkehrte Ordnung naturnothwendig ein, sind daher ebenfalls von Gott Abgefallene, Gott-lose.[39]) Das Erbverderben des Geschlechtes besteht daher nach Augustinus

1) in der Corruption der physischen Natur des Menschen und in der Concupiscenz;

---

weisen lasse, und noch weniger einer philosophischen Kritik Stich hält." Die erstere Behauptung ist gänzlich falsch: Gen II. 17; Rom. V. 12, 17; einer ungläubig philosophirenden Kritik aber hält gar Vieles nicht Stich. Vgl. übrigens Krabbe, die Lehre von der Sünde und dem Tode.

[39]) Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor non utique vitiorum; sed sponte depravatus justeque damnatus, depravatos damnatosque generabit. *Omnes enim fuimus in illo, quando fuimus ille unus.* — Nondum erat nobis singilatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur: qua scilicet propter peccata vitiata, et vinculo mortis obstricta, justeque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nascetur. De civ. Dei XIII. 14. Wiggers (pragmatisch. Darstell. des August. und Pelagianimus I. S. 459) weist die Erbsünde ab mit der Behauptung: „eine Zurechnung der Sünde Adams für die Nachkommen ist durchaus unphilosophisch; .." denn „eine Zurechnung anzunehmen, ehe ich als Individuum existire, ehe ich also sowenig meiner selbst als eines Gesetzes mir bewußt bin, hat etwas in sich Widersprechendes." Ebenso urtheilt Dr Strauß (Glaubenslehre, II. B. S. 65). Mit Recht entgegnet P. Gangauf (a. a. O. S. XXXI.): „Wo sagt denn Augustin, daß die Sünde Adams uns als eine persönliche, d. h. von uns selbst mit Wissen und Willen begangene Sünde, zugerechnet werde? unterscheidet er nicht ausdrücklich und unzähligemal zwischen peccata *propria* und peccatum *originale*. Cf. de pecc. merit. I. 10, 11; de civ. Dei XX 6. Also warum kommt uns die Sünde Adams zu? Nicht als peccatum *personale* — de lib arb. III. 19, sondern als peccatum *naturae*, da wir unserer ganzen Natur nach nur der fortgesetzte Adam selbst sind. De civ. Dei XIII. 14; XVII. 11; XVII. 22; de gr. Chr. II 40."

2) im zeitlichen Elende und leiblichen Tode (Erbübel);
3) in dem geistigen Tode: Sündenschuld und Strafe, Verlust der Gnade, Knechtschaft[40]) unter der Sünde (Erb-Sünde, deren Stachel die Concupiscenz ist).

Soviel über die Ursünde; die einzelnen Momente, welche sie in sich begreift, werden unten zur Sprache kommen, wo von der Sünde im Besondern die Rede sein wird.

---

[40]) De civ. Dei XIII. 14; XIV. 15. Adam faciendo voluntatem suam non ejus, a quo factus est, universum genus humanum, propagine vitiata, *culpae et poenae fecit obnoxium*. Cont. Serm. Arian. c. 7. In originali malo duo sunt, *peccatum atque supplicium*. De civ. Dei XXII. 24. Ob der freie Wille durch die Ursünde verloren gegangen? Bekanntlich haben sich die Reformatoren bei Aufstellung ihrer neuen Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des Willens nach dem Falle auf einige Stellen des heil. Augustinus berufen. Wie ganz mit Unrecht, hat in neuester Zeit, nach dem schon Petavius die umfassendsten und gründlichsten Untersuchungen hierüber angestellt und unsern Heiligen auf das Glänzendste gerechtfertigt hatte (theolog. dogm. de opific. sex dierum lib. IV: „in quo ex Augustini sententia liberi arbitrii natura contuitur," tom. III. p. 438 — 513), der gelehrte Verfasser der schon erwähnten „Metaphys. Psychologie des heil. Augustinus zur höchsten Evidenz erhoben. Hier nur die Resultate:

1. Verloren ging durch den Fall die paradiesische Freiheit: Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam. Lib I. ad Bonifac. c. 2; cf lib. II. c. 5.
2. Mit jener libertas ging auch verloren das Vermögen, das Gute zu wollen und zu üben: Liberum arbitrium ad diligendum Deum peccati primi granditate perdidimus. Ep. 107
3. Nicht ging verloren der freie Wille selbst, das Vermögen der Selbstbestimmung; denn dieses ist der intelligenten Natur wesentlich, ist der freie Geist selbst: Semper est voluntas *libera* in nobis, sed non semper est bona. De corr. et gr. c. 15. Vgl. noch die instruktive Unterscheidung zwischen *potestas* und *libertas* arbitrii bei *Richardus Victorinus*, lib. de erud. inter hom. c 30.

Zweites Kapitel.

Ursachen des bösen Willens.

Nachdem wir in der bisherigen Untersuchung über den Ursprung des Bösen dem heiligen Kirchenlehrer auf dem dogmatischen Gebiete gefolgt sind, wird es nun die nächste Aufgabe sein, ihm auch auf dem philosophisch-speculativen Gebiete zu folgen und zu sehen, in welcher Weise sein forschender Geist das dogmatisch fest Stehende sich klar zu machen gewußt hat.

Hier ist es nun sein unerschütterlicher Grundsatz: Nur der creatürliche Wille allein, und zwar der böse Wille, ist die Ursache des Bösen. Denn, beweist er, wie ließe sich eine Ursache des bösen Willens vor dem Willen denken? Diese müßte entweder selbst wieder Wille sein und wäre dann vom Willen nicht verschieden; oder sie wäre kein Wille, dann auch nicht Ursache des Bösen, weil die Sünde nur dem Sündigenden d. i. Wollenden mit Recht zugerechnet werden kann.[41]) Somit ist der böse Wille die Ursache des Bösen.

---

[41]) Quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis malae? Aut enim et ipsa voluntas est, et a radice ipsa voluntatis non recedit: aut non est voluntas, et peccatum nullum habet. Aut igitur voluntas est prima causa peccandi, aut malum peccatum est causa peccandi: nec est, cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non ergo est, cui recte imputetur nisi volenti. De lib. arb. I. 18; retract. I. 8.

Aber woher der böse Wille, mußte Augustinus nothwendig weiter fragen, wenn der Wille ursprünglich gut war? Dieß ist nun die wichtige Frage, die im Folgenden eine genaue Erörterung erhalten soll, und zwar hier vorerst vom objektiven (abstrakten) Standpunkte aus, da die Untersuchung über die subjektiven (realen) Ursachen des bösen Willens einem eigenen Abschnitte vorbehalten wird.

Die Antwort, welche Augustinus auf die erwähnte Frage gibt, ist bekannt und nach ihm oft genug wiederholt worden. Sie ist eine doppelte, eine negative, indem er behauptet, der böse Wille habe keine, d. i. keine effektive Ursache (causa efficiens); und eine positive, behauptend, der böse Wille habe eine defektive Ursache (causa deficiens). Seine Worte sind: „Mala voluntas *efficiens est operis mali,* malae autem voluntatis *efficiens est nihil.*" (De civ. Dei XII. 6). „Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis, *non enim est efficiens*, *sed deficiens: quia nec illa* (sc. vol. mala) *effectio est*, *sed defectio.* Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tule est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium." (L. c. c. 7).

Es entsteht nun die Frage, was wir unter causa efficiens und deficiens, effectio und defectio im Sinne Augustins zu verstehen haben. Es fehlt nicht an Ausdeutungen und Erklärungen, die uns Aufschluß geben könnten; wir werden aber schwerlich eine finden, die genügen dürfte. J.

Müller meint, „es gebe nach Augustinus für das Böse" — für den bösen Willen — „keine c. efficiens, sondern nur eine c. deficiens, d. h. einen defectus causae."[42]) Nach Ritter will A. sagen: „Das Böse hat keine bewirkende, sondern nur eine mangelnde Ursache (?), wie Augustinus sich ausdrückt, um wenigstens den Schein (?) einer Ursache zu retten. Unser Wille soll zwar Ursache sein, aber der Wille zum Bösen ist selbst nur ein mangelnder (?)."[43]) Klee faßt deficere = non efficere und folgert weiter: „Demnach würde Gott, wenn er die Gnade nicht gibt, sofort die effectio nicht bedingt, die defectio bedingen, und wäre so der Urheber der Sünde; und da er als erstes efficiens zuerst nicht wirkte, wäre er die causa primaria et principalis der Sünde, und weil sein non efficere, also deficere (?) nach Augustin das menschliche non efficere, also deficere (?) nothwendig nach sich zöge, auch die eigentliche, alleinige Ursache der Sünde (!);[44]) u. s. f. Tiedemann erklärt causa deficiens für eine natürliche Schwäche des Willens und gefällt sich darin, unserm Heiligen nachzuweisen, wie er im Eifer der Vertheidigung (Gottes wegen des Bösen) nicht zu Herzen nehme, daß er gerade dadurch Gott, der den Willen mit dieser Schwäche geschaffen habe, zum Urheber der Sünde mache, und daher auch nicht mehr sagen könne, Gott habe am moralisch Bösen keinen Antheil.[45])

---

[42]) Die christl. Lehre von der Sünde, I. B. S. 395.

[43]) Geschichte der Philosophie, VI. B. S. 324.

[44]) Kath. Dogmatik, II. B. S. 324. Anm.

[45]) Geist der speculat. Philos. III. B. c. 12. Klee und Tiedemann beziehen deficiens auch auf Gott, während es doch bestimmte Lehre Augustins ist, daß Gott stets efficiens, nie deficiens sei

Diese und diesen ähnliche sind die Ausdeutungen, die man den in Frage stehenden Begriffen gegeben, die Consequenzen, die man daraus gezogen hat. Dabei drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob man es dem so außerordentlich scharfsinnigen Geiste Augustins zumuthen dürfe, auf so gänzlich unhaltbare Principien sein System zu bauen? ob man irgendwie berechtigt sei anzunehmen, die gottlosen Folgerungen, die daraus in erster Linie sich ergaben, wären ihm verborgen geblieben, oder im noch schlimmern Falle, wenn sie ihm klar geworden, er hätte nicht den Willen gehabt, ein System, das so gottlos in seinem Principe, so unchristlich in der Durchführung sich gestalten mußte, aufzugeben und zu verwerfen? Solche Blößen soll die Augustinische Theorie an sich tragen, daß sogar auch die moderne Philosophie sich aufgefordert fühlt, für die Heiligkeit Gottes einzustehen und die Lehre des heiligen Bischofs von Hippo zu perhorresciren! Freilich mag es andrerseits sehr willkommen sein und Beifall finden, wenn der große und angesehene Augustinus das Böse ebenfalls aus einer bloßen Scheinursache, einem mangelnden Willen, von dem kein Mensch weiß, was das sein soll, aus einer natürlichen Schwäche des Willens hervortreten läßt,

(de civ. Dei XII. 8.), seiner Natur nach nie sein könne: Hoc scio, *naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere.* L. c Deficere ist also für Gott eine absolute Unmöglichkeit. Damit fällt die Deutung Klee's und die Stütze, womit er sie zu halten sucht, von selbst. Seine Folgerungen, die unnöthiger Weise so grell und anstößig heraus gestellt worden sind, beruhen demnach auf einer petitio principii, und gehen daher den heil. Kirchenlehrer gar nichts an. Tennemann (Gesch. der Philos. VII. B. S. 305. erhebt dieselbe Anklage: „Augustins System macht Gott nicht allein zum Urheber des Bösen, sondern auch zu einem willkürlichen Herrscher und ungerechten Richter.“ (!)

weil es sodann mit desto mehr Recht und Fug als bloßer Durchgangspunkt vom Mangelhaften zum Mangellosen, als nothwendige Folge der naturgemäßen Entwicklung des intelligenten Geschöpfes betrachtet, um so füglicher als Schattenriß und dunkler Hintergrund in das große Gemälde der Schöpfung eingetragen, als nothwendig zur Schönheit und Vollkommenheit des *ἓν καὶ πᾶν* geltend gemacht werden kann.

Unter diesen Umständen bedarf es wohl keiner Entschuldigung, wenn wir bei dieser Frage etwas länger verweilen, indem wir die einzelnen Begriffe im Zusammenhange mit andern philosophischen und theologischen Principien Augustins zu bestimmen, und so deren wahre Bedeutung und richtiges Verständniß zu ermitteln suchen.

Das Wort *causa* hat bei Augustinus nicht immer die Bedeutung „Einzelursache," „Verursachung einer singulären Wirkung," sondern steht sehr häufig in der Bedeutung „Causalität." Dieser Begriff erfordert eine kurze Erläuterung. Unter Causalität (causa) versteht man dasjenige, was einem Andern, das nicht ist, das Sein gibt.[46]) Dieses Andere, welches das Sein empfängt, heißt Wirkung (effectus), welche daher mit dem Wirkenden in einer nothwendigen Beziehung steht, d. h. es gibt keine thätige Ursache im Akte ohne eine aktuelle Wirkung, und es gibt keine Ursache in der Potenz ohne Wirkung in der Potenz. Geht ein Nichtsein ins Sein über, so heißt die Ursache dieses Uebergangs eine bewirkende (efficiens) und diese heißt wieder entweder erschaffend, oder bildend (formirend), je nachdem der

---

[46]) „Causa est, ad cujus esse sequitur aliud." Thom. Aqu.

Uebergang ins Sein eine Substanz oder deren Modificationen betrifft. Betrachtet man die Causalität in ihrer Beziehung zum Subjekt, welches sich in Thätigkeit setzt, einen Akt ausübt, so wird sie Aktivität genannt. Causalität, Princip, Aktivität, Kraft sind daher nicht verschieden, sondern bezeichnen dieselben nothwendigen Beziehungen des hervorbringenden Seins zum hervorgebrachten, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten. Eine Causalität, und zwar eine bewirkende, ist unser Geist, da in ihm, als einem Principe geistiger Funktionen und Operationen, die Akte unsers Verstandes und Willens (Denken und Wollen) beständig vom Nichtsein zum Sein übergehen. Zwischen dem Geiste und seinen Produktionen besteht demnach ein nothwendiger Causalnexus d. h. nur das ist als Wirkung des Geistes (im philos. Sinne) anzusehen, in welchem er sich selbst effektuirend selbst setzt. So ist der Gedanke vom denkenden Geiste, das Wollen vom Willen nicht verschieden, sondern der denkende, wollende Geist selbst, freilich nicht als potentiales Vermögen, sondern als Aktivität. So viel zum nähern Verständnisse. Wir kehren nun wieder zu Augustinus zurück. Augustinus unterscheidet, indem er der Dreizahl, die den Grundtypus seines ganzen philosophischen und theologischen Systems bildet, auch hier treu bleibt, nach den drei Stufen des Sein, drei Categorien von Ursachen, drei Causalitäten: Gott, der hervorbringt, ohne hervorgebracht zu werden (qui facit, nec fit), das intelligente Geschöpf (Geist), das hervorbringt und hervorgebracht wird (qui facit et fit), und die vernunftlose Creatur, die hervorgebracht wird, ohne hervorzubringen (qui magis fit, quam facit).[47]) In diesen drei Causalitäten,

[47]) Causa igitur rerum, quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut omnes creati spiritus, maxime

Gott, creatürlicher Geist, Körperwelt, hat Alles, was ist und geschieht, seine nächste resp. letzte Ursache. Sie stehen in dem Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung zu einander und haben darin ihren Unterscheidungsgrund.[48]) Gott ist absolut wirkende Causalität; der creatürliche Geist ebenfalls wirkende, aber bedingte Causalität, weil abhängig von der absoluten Causalität, von der er die Wirkung ist. Die vernunftliche Creatur ist keine bewirkende, sondern nur eine bewirkte; denn nur die freie Causalität ist eine wirkende (efficiens), nicht aber die unfreie. Demnach gibt es nach Augustinus drei Causalordnungen (causae), aber nur zwei wirkende Causalitäten (causae efficientes.)[49])

---

rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae; quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates De civ. Dei V. 9.

[48]) Corpora igitur magis subjacent voluntatibus; — sed omnia maxime Dei voluntati subdita sunt; cui etiam voluntates omnes subjiciuntur: quia non habent potestatem, nisi quam ille concessit. L. c.

[49]) Ac per hoc colligitur, *non esse causas efficientes* omnium, quae fiunt, *nisi voluntarias*, illius naturae scilicet, quae spiritus vitae est. L. c. Bei der überraschenden Uebereinstimmung dieser Anschauungen Augustins mit den Grundzügen des um viele Jahrhunderte spätern Systems, welches Scotus Erigena, vielleicht auf zu breiter, nahe an Pantheismus streifender Grundlage, aufgebaut hat, möchte man fast geneigt werden anzunehmen, Erigena seien diese Bestimmungen Augustins nicht unbekannt gewesen. Er nimmt zwar vier Naturen oder Formen an: die erste schafft (creat) und wird nicht geschaffen, die zweite schafft und wird geschaffen, die dritte wird geschaffen und schafft nicht, die vierte schafft nicht und wird nicht geschaffen, so daß die erste (Gott) der dritten (Natur), und die zweite (creatürl. Geist) der

Weiter findet sich der Grundsatz aufgestellt: die bewirkende Causalität muß in der Stufenfolge des Seins stets höher stehen als ihre Wirkung.[5c]) Ueber Gott gibt es keine Causalordnung mehr: denn Er hat den Grund seines Seins in sich selbst. Daraus folgt, daß des creatürlichen Willens causa efficiens nur Gott sein könne, weil nur Gott diejenige Causalität ist, die über dem intelligenten Geschöpfe steht; es folgt ferner, daß ein Geist für den andern keine bewirkende Ursache sein könne, folglich auch nicht ein Wille den andern — böse machen konnte, wie unser Heilige selbst darthut. Es fehlt nämlich die nothwendige causale Beziehung des einen als hervorbringenden zum andern als hervorgebrachten. Aus diesem Grundsatze erklärt sich weiter, warum Augustinus die vernunftlose Natur nicht mehr als causa efficiens gelten läßt; denn abgesehen davon, daß sie, obwohl eine Reihe von Wirkungen in sich beschließend, über diese nicht frei verfügen und darum schon nicht als solche auftreten kann, hat sie, die niedrigste Stufe des Seins bildend, nichts mehr unter sich, worauf ihre effektive Wirkung sich äußern und gegen welches sie als das Höhere erscheinen könnte. Der Begriff der causa efficiens im Sinne Augustins ist somit

vierten (Gott) gegenüber steht — da aber die erste und vierte in dem Begriffe Gott coincidiren, so ergibt sich dieselbe Dreiheit der Formen und Zweiheit schaffender Formen, wie sie vom Augustinus für die causae aufgestellt werden. De divisone nat. I. 1; cf. II. 1, 2. S. Staudenmaier, Scot. Erigena u. s. Zeit, S. 204. Dess. Philosophie d.s Christenth. S. 384. Dr. Baur, die christl. Lehre v. d. Dreieinigk. II. Th. S. 280.

[5c]) Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est: *omne autem efficiens majus est quam id, quod efficitur;* nihil autem majus est voluntate Dei; non ergo ejus causa quaerenda est. Lib. 83 quaest. qu. 28; de gen c Manich I. 2

klar; ist aber noch rücksichtlich der causalen Beziehung zwischen dem bewirkenden Sein und dem bewirkten näher zu bestimmen. Diese Beziehung hält Augustinus für das eigentlich Wesentliche einer causa efficiens. Dieß ganz mit Recht: denn die Causalität, wenn sie sich selbst verwirklicht, muß sich stets, wenn ein Uebergang von ihrem Sein als Ursache zum Sein als Wirkung denkbar sein soll, so verwirklichen, wie sie als Causalität wirklich ist. Dieß findet statt in der göttlichen Trinität: die Selbstobjektivirung des Vaters ist die Zeugung des Sohnes und die Selbstbejahung des Vaters im Sohne und des Sohnes im Vater die dritte Person, der heilige Geist. Als Gott die Welt schuf, wollte Er nicht sich selbst verwirklichen, sondern die Idee der Welt; daher entspricht die Welt nicht dem die Idee verwirklichenden Schöpfer (ist nicht Gottes Abbild), sondern der verwirklichten Idee. Die Welt (Wirkung) ist daher die realisirte Idee (Ursache). Dieß (daß die Wirkung der Ursache entsprechen müsse) will Augustin aussprechen mit folgenden Behauptungen: Gott, die absolute Causalität ist stets efficiens, weil Er sich immer nach seiner Natur bestimmt, d. i. nur Gutes schafft. Der gute Wille ist nur die bewirkende Ursache des Guten und der böse Wille das Bewirkende des Bösen; der gute Wille kann nicht die bewirkende Ursache des bösen Willens sein. Wie aus dem guten Baume keine schlechten Früchte kommen können, so kann auch der gute Wille nicht das Bewirkende des Bösen sein. Alles kommt auf die Beschaffenheit des Willens an; ist dieser gut, so wird er gute Bewegungen, ist er aber verkehrt, verkehrte Bewegungen haben u. s. w.[51])

---

[51]) Nec opera mala voluntas bona, nec opera bona facit voluntas mala. Contra Julian. I. 8; de civ. Dei XIV. 6, 11; XII. 6; de nupt. et concup. II. 28; de grat Chr. c. 18 et 20; de act.

Der Begriff der causa efficiens ist daher folgender: Unter *causa efficiens* versteht Augustinus die freie Causalität, sofern sie sich in ihrer natürlichen Bestimmtheit entsprechenden Wirkungen äußert (bethätigt), sei es nun sich selbst bestimmend, oder ein Anderes, einer niedern Seinsphäre Angehöriges, entweder schaffend (absolute Causalität) oder es in seinem (Ge=) Beschaffensein bestimmend, bildend (bedingte Causalität).

Wenden wir nun die erlangte Bedeutung auf den Ursprung des bösen Willens an. Es leuchtet auf der Stelle ein, daß behauptet werden mußte, der böse Wille habe keine causa efficiens. Denn würde, wie für den guten Willen, ebenso auch für den bösen Willen eine causa efficiens zugegeben, so würde Gott zum Bösen in das nämliche Verhältniß gesetzt, wie zum guten Willen, d. i. Gott wahrhaft Schöpfer auch des bösen Willens; denn nur Gott ist eine causa efficiens für den Willen, wie oben bemerkt worden; ja noch mehr, Gott würde als eine Causalität bezeichnet, die ihrer Natur und Wesenheit nach nur Böses schaffte; und der Wille selbst würde sonach naturaliter und

---

cum Felice II. 12. Thomas v. Aqu. stimmt mit Augustinus vollkommen überein, wie aus folgender Stelle klar hervorgeht: Ad primum ergo dicendum est, quod, sicut August. dicit contra Julianum „arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam voluntatem bonam“ Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex voluntate bona judicetur actus moralis bonus. *Sed tamen ipse motus malae voluntatis causatur a creatura rationali*, *quae bona est*, *et sic est causa mali*. Sum. I. qu. 49. art. 1.

essentialiter böse und das Böse in dem Akte nur die naturgemäße Entwicklung aus diesem Grundbösen sein.

Daß bei Augustinus causa efficiens wirklich die nachgewiesene Bedeutung habe, wird dadurch außer allen Zweifel gesetzt, daß er selbst causa *efficiens* mit causa *naturalis vel essentialis* umschreibt und erklärt. Es ergibt sich auch aus der unmittelbar folgenden Stelle, wo er darauf aufmerksam macht, daß, wenn man sagen wollte, auch für den guten Willen gebe es keine c. efficiens, man sich hüten müßte, ihn für gleichewig (coaeterna) mit Gott zu halten.[52]) Denn dieses Bedenken ist nur dann begründet und die bedenkliche Folgerung richtig, wenn wir causa efficiens in der nachgewiesenen Bedeutung nehmen.

---

[52]) Cum ergo malae voluntatis *efficiens naturalis vel*, si dici potest, *essentialis* nulla sit causa; ab ipsa quippe (sc. vol. mala) incipit spirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur naturae bonum, nec voluntatem talem facit nisi defectio, qua deseritur Deus, cujus defectionis (Abfall) etiam causa utique deficit. De civ. Dei XII. 9. Die Formel: „Das Böse hat keine bewirkende Ursache," ist der Theologie nicht fremd geblieben; ob aber stets damit der richtige Sinn verbunden worden ist, das ist eine andere Frage. Man nahm sie dem Wortlaute nach an und legte ihr eine Bedeutung unter, die ihrer ursprünglichen ganz fremd war. Da aber der Satz nur dann richtig ist, wenn unter causa efficiens das verstanden wird, was Augustin darunter verstanden hat, man aber im gewöhnlichen Gebrauche damit eine andere Vorstellung verknüpft, so meinen wir, es wäre besser, die Formel nicht zu gebrauchen. Denn immerhin ist der creatürliche Wille die bewirkende Ursache des Bösen: Anima est subjectum et causa efficiens peccati. C. *Bellarm.* de contr. de purg. II. 9. Nur nicht in der Bedeutung, welche dieser Begriff in dem Systeme Augustins hat.

Damit, meinen wir, ist Augustins Lehrsatz: das Böse, der böse Wille hat keine bewirkende Ursache, vollständig gerechtfertigt. Denn wer soll daran noch Anstoß nehmen, wenn damit nur jede naturnothwendige Beziehung zwischen dem hervorgebrachten bösen und hervorbringenden guten Willen verneint, dagegen ausgesagt sein soll, daß Gott nicht der Urheber und Schöpfer des bösen Willens sei, daß also weder in der Natur des Willens selbst, noch in einem andern geschaffenen Wesen eine von Gott gesetzte Ursache sei, die ihrer Natur nach nothwendig böse Wirkungen und sofort das Böse selbst hervorgebracht hätte.[53]) Es liegt auf der Hand, daß jede causa efficiens malae voluntatis schlechterdings in Abrede gestellt werden mußte.

Wie wenig es übrigens dem großen Kirchenlehrer in den Sinn gekommen ist, deßhalb, weil eine causa efficiens des bösen Willens in keiner Weise zulässig war, den Ursprung

[53]) Wenn Augustinus anderwärts (de lib. arb. III.) so schön und gründlich nachweist, daß der böse Willensakt keine naturnothwendige Bewegung des Willens sei, weil er sonst nicht schuld- und strafbar wäre: so wird gewiß Niemand dagegen etwas zu erinnern haben; und doch sagt er dort nur dasselbe, was er hier ausspricht, behauptend, es gebe keine c. efficiens des Bösen. Hier ist der nämliche Gedanke nur principiell gefaßt, während er dort bewiesen ist. Kurz, der ganze Ausdruck will nicht mehr und nicht weniger sagen, als: „Es gibt kein böses Princip des Bösen;“ Thomas v. Aqu. drückt den nämlichen Gedanken so aus: Causam nec *formalem* — nec *finalem* malum habet, sed *materialem*. — Causam autem per modum *agentis* habet malum: non autem per se; *sed per accidens*. L c; cf. *Dionys. Areopag.* de div. nom c. 4. Demnach ist zu sagen: Nicht der Wille an sich ist die bewirkende Ursache des Bösen, sondern das (verkehrte) Wollen; der Wille aber in sofern, als ohne ihn nicht gewollt werden kann.

des Bösen aus einer mangelnden Ursache oder einer Scheinursache abzuleiten, wird sich aus einer genauern Untersuchung über die Bedeutung der c. deficiens zur Genüge ergeben. Wir lassen unsern Heiligen zuerst selbst reden.

Nachdem (de civ. Dei XII. 6.) wiederholt die Behauptung ausgesprochen worden, es lasse sich keine bewirkende Ursache des bösen Willens auffinden, wird gefragt: „Was ist aber dann dasjenige, was den bösen Willen hervorbringt (facit), da er es ist, der das böse Werk vollführt?“ Die Antwort ist wieder dieselbe: „Es gibt keine bewirkende Ursache des bösen Willens, obwohl dieser es ist, der das böse Werk vollbringt.“ In dem folgenden ausführlichen Beweise, daß nichts Ursache (c. efficiens) des bösen Willens sei, antwortet A. auf die Frage, ob nicht der gute Wille bewirkende Ursache des bösen Willens sei, dieß zu behaupten wäre die größte Absurdität, die sich denken ließe. Auch ein ewig böser Wille wird als unmöglich dargethan. „Aber wenn Alles gut war, das Böse ist einmal da, woher ist es gekommen? Es kann nur aus dem Guten (bonum) gekommen sein.“ „Aber wie läßt sich sagen, daß ein gutes Wesen (res bona) das den bösen Willen Bewirkende (efficiens) sei? Wie, sage ich, ist das Gute die Ursache des Bösen? Dieß kann dadurch geschehen, daß ein gutes, aber veränderliches Wesen (natura mutabilis), ehe es einen bösen Willen hat, etwas Böses hervorbringt, das ist, den eigenen bösen Willen macht (facit).“ Aber wie ist dieß möglich? „Dadurch wird der gute Wille böse, daß er von dem abfällt, der auf absolute Weise ist (qui summe est), und einem Niedern sich hingibt; nicht als ob dasjenige, woran

er sich hingibt, böse wäre, sondern weil seine Hingabe eine verkehrte ist." Sie ist aber eine verkehrte, weil das höchste Gut einem niedern nachgesetzt, Gott verlassen, das Geschöpf aber gesucht und dadurch die sittliche Ordnung verkehrt und umgestürzt wird. Durch die verkehrte Hingebung macht die gute Creatur sich selbst böse, schafft sie sich den bösen Willen. Wer böse ist, ist es daher durch sich selbst, und sein böser Wille stammt von ihm allein; denn der Abfall des Willens von Gott ist kein nothwendiger, sondern ein selbstgewollter, freier Willensakt.[54]) Der Wille selbst ist also die Ursache des Bösen, seines Böse-werdens, aber nicht als c. efficiens, sondern als c. deficiens, d. i. abfallende Causalität. Dieß ist noch im Besondern zu erklären.

Wie oben gezeigt worden ist, ist der creatürliche Geist (Wille) an sich und seiner Natur nach eine causa *efficiens*, aber nur eine bedingte, nicht absolute, wie Gott ist, „der darum nie, nirgend und in keinem Stücke von sich abfallen kann." [55]) Die Bedingtheit einer Causalität (des Willens) hebt aber diese absolute Nothwendigkeit, die zugleich absolute Freiheit ist, in der Selbstbestimmung auf und setzt dafür die relative Nothwendigkeit, das Sollen, die mora-

[54]) Mali a se habent voluntatem malam. De gen. ad lit. XI. 9; cf. de civ. Dei II. 4. — Item scio, in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret: et ideo non *necessarios, sed voluntarios defectus* (Abfall) justa poena consequitur. De civ. Dei XII. 8; cf. 9. — *Spontaneus est autem iste defectus;* quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni — stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur. L. c. XIV. 13; cf. de lib. arb. II. 20; III. 17.

[55]) De civ. Dei XII. 7.

liſche Verpflichtung, die auch das Gegentheil möglich ſein läßt. Wie daher einerſeits der Wille die Macht beſitzt, ſich ſelbſt als Objekt ſeiner Thätigkeit zu ergreifen, und ſo zu ſetzen, wie er iſt, ſo hat er in ſeiner Bedingtheit (quia ex nihilo est) und Unentſchiedenheit (mutabilis) auch die Möglichkeit, ſich nicht nach ſeiner Natur und Beſtimmung, alſo anders ſich ſelbſt zu ſetzen, als er bereits geſetzt ſich findet, ſich alſo aus ſeinem Zuſammenhange mit Gott hinauszuſetzen und auch von ſich abzufallen.[56]) Im erſten Falle iſt der Wille als c. efficiens thätig; denn die Wirkung entſpricht ihrer Urſache; die Wirkung iſt die verwirklichte Urſache; aber im zweiten Falle verwirklicht er ſich nicht als ſolchen, als welcher er als Urſache geſetzt iſt, ſondern die Wirkung iſt der gerade Gegenſatz zur Urſache, ſomit die Thätigkeit eine die Urſache verkehrende, umſtürzende.

Im Falle des Urmenſchen wird dieß anſchaulich. Da ſein Wille urſprünglich natürlich und übernatürlich gut war, ſo kann er nur ſo lange als c. efficiens gelten, als er ſich nach ſeiner Natur beſtimmt, d. i. gute Wirkungen ſetzt. Erſchloß ſich nun der Wille ſeiner Natur und Beſtimmung nach für das Gute, ſo wurde dasjenige, was noch Geſchenk und objektiv war, Verdienſt und ſubjektiv. Dieſe Subjektivirung des objektiven Gnadenſtandes war aber eben die zu löſende Aufgabe. Der objektiv gute Wille hätte durch die Löſung der Aufgabe zum ſubjektiv guten Willen ſich verwirklicht; die Wirkung hätte der Urſache nach allen Beziehungen entſprochen, die Urſache wäre zur Wirkung und zum bleibenden

---

[56]) L. c.; cf. XIV. 13; XV. 21. „Die Freiheit iſt das Vermögen: ſich entweder in Gott, oder ohne Gott und außer Gott zu erfaſſen.“ A. Günther, Vorſch. z. ſpec. Theol. II. B. S. 8.

Verdienst geworden. Nun setzte aber der Wille durch seine verkehrte Entscheidung eine Wirkung, d. i. den bösen Willen, der als solcher in ihm als guten Willen nicht beschlossen war; wir hätten demnach eine Wirkung, die keine Ursache hat, da ja eine böse Wirkung nicht eine gute Ursache haben, der böse Wille nicht die Selbstverwirklichung (effectio) des guten Willens sein kann. Damit also der gute Wille diese falsche Selbstverwirklichung vollbringen konnte, mußte er sich selbst verleugnend von sich abfallen, sich umstürzen, seine Natur zur Widernatur umschaffen, um seine naturgemäße Selbstverwirklichung zur un- und widernatürlichen, d. i. zum bösen Willen zu machen.[57]) Diesen in seiner Entscheidung und Wirkung sich selbst aufgebenden und verleugnenden, von seinem eigenen Grunde losmachenden, diesen in seiner Wirkung von sich selbst abfallenden Willen versteht also Augustinus unter der *causa deficiens* als erster Ursache des bösen Willens. Nur nach dieser Auffassung geben auch die beiden andern Begriffe: effectio und defectio, einen vernünftigen Sinn. Denn nun könnte der persönlich gute Wille — der Wille nach einer Entscheidung Adams für das Gute — als die freie Selbstverwirklichung (effectio) des guten Willens vor der Entscheidung gefaßt werden; wie im Gegensatze hievon der persönlich böse Wille als ein positives Sich-nicht-setzen, als die freie Nichtverwirklichung (defectio - Selbstentäußerung) des objektiv guten Willens zu betrachten ist. Erinnern wir uns ferner, daß Augustinus zwischen der Wahlfreiheit (liberum arbitrium)

---

[57]) Mala voluntas — non secundum naturam, sed *contra* naturam est. De civ. Dei XIV. 11; V. 9.

und dem guten Willen (bona voluntas) als wie zwischen Natur- und Gnadengabe unterschieden hat mit der andern Behauptung, daß die Naturgabe mißbraucht, die Gnadengabe aber nicht mißbraucht werden könne: so ist auch verständlich, wie er sagen konnte, daß der böse Wille nicht aus dem guten Willen, sondern aus der guten Creatur (res bona sive bonum), d. i. aus der Naturgabe, mit der die Gnadengabe als donum superadditum vereinigt war, habe kommen können.[58]) Es war aber im Urmenschen die Naturgabe der Wahlfreiheit in die Gnadengabe des guten Willens (wenn auch nicht permanent) aufgenommen, war von ihr gehalten und getragen, eine Einheit mit ihr bildend. Sollte nun das Böse irgend wie wirklich werden, so konnte der Anstoß im Willen nicht von oben nach unten gehen, sondern es widerstrebte vielmehr die Naturkraft der Wahlfreiheit (Naturwille) in verkehrter Bewegung der Umfassung der Gnadengaben, wodurch die höhere Einheit getrennt und aufgehoben wurde. Causa deficiens hat daher den Sinn: der böse Wille ist nicht die natürliche Selbstverwirklichung des guten Willens, sondern ein Mißbrauch des wahlfreien Willens, der Abfall von der höhern Einheit des Natur- und Gnadenwillens, ihr Widerspruch und Gegensatz.

---

[58]) Nam si natura est causa voluntatis malae, quid cogimur aliud dicere, nisi a *bono* fieri malum, et *bonum* esse causam mali? si quidem *a natura bona* fit voluntas mala. De civ. Dei XII. 6. Aber auch von der natura sagt A. nicht, daß sie sei efficiens causa mali, sondern nur einfach causa. Im Gegensatze hievon sagt er vom bösen Willen immer nur, daß er sei efficiens mali: ein Beweis, wie besorgt er den Begriff einer causa efficiens vermeidet. Vgl. zur obigen Stelle Nro. 49.

Es ist also der Wille, wenn wir auf ihn als das Subjekt der Entscheidung sehen, die Ursache seines eigenen Böse-werdens nicht als c. efficiens, d. i. als eine Causalität, die sich selbstverwirklichend wieder- und fortsetzt in ihrer Wirkung, sondern als c. deficiens, d. i. als Causalität, die sich selbst mißbrauchend, in ihrer Wirkung nicht fortsetzt, sich verleugnet und aufgibt, selbst verneint und umstürzt.

Zu demselben Resultate gelangte Augustinus auch, wenn er, wie er es meistens thut, den sich entscheidenden Willen in Beziehung auf Gott, das Objekt der Entscheidung betrachtet. War nämlich der Wille primitiv in seinem Sein mit Gott lebendig verbunden und in seinen Bewegungen mit dem göttlichen Willen vollkommen geeinigt: so war ein böser Akt, wenn die ethische Aufgabe darin bestand, daß der Wille frei und selbstwollend seine Verbindung mit Gott aufrecht erhalte, als die schuld- und strafbare Verkennung und Mißachtung dieser Aufgabe, so lange unmöglich, als der Wille sich in Gott setzte und wollte (c. efficiens), wurde aber sogleich wirklich, sobald er deficiens sein Sein in Gott und sein Bewegen nach Gott aufgebend, Gott in aktuellem Widerstande verneinend und verleugnend, von ihm sich trennte und abfiel. Diese *aversio voluntatis a Deo* ist daher das Formale aller Sünde, also auch die Ursache des bösen Willens.

So ist die erste Ursache des Bösen, wir mögen auf die Natur des Willens, des Subjekts, oder auf sein Verhältniß zum göttlichen Willen, dem Objekte der Entscheidung, sehen, immer deficiens.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich nun aber auch, daß dieses deficiens keine natürliche Schwäche, kein mangelnder Wille, kein träges non-efficiens, sondern ein freier, selbstgewollter, mit Bewußtsein vollzogener, spontaner Willensakt sei, eine Willensentscheidung; aber ein actus perversus und die defectio selbst eine perversitas. Das Böse hat also ebenso seine aktuelle Ursache in der freien Willensthätigkeit, wie das Gute; nur ist der böse Wille statt einer Gott zugewendeten — conversio, eine von Gott abgewendete Entschiedenheit — aversio.[59])

---

[59]) Deficere darf daher nicht mit „non efficere" oder „defici" gleichbedeutend genommen und sofort mit „mangeln" oder „gebrechen" übersetzt werden. Diese Uebersetzung ist sowohl grammatikalisch unzulässig, da z. B. in obiger Stelle (De civ. Dei XII. 7.) deficere einmal mit „abfallen" übersetzt werden muß, also das nämliche Wort im nämlichen Satze zwei so verschiedene Bedeutungen unmöglich haben kann; als auch sprachlich sinnlos; denn was soll man sich unter einem mangelnden Willen, der dennoch Wille, unter einer mangelnden Ursache, die dennoch eine Ursache sein soll, denken? Es darf aber auch nicht mit „abfallen" im Sinne von decidere, herabfallen, übersetzt, sondern muß, vom transitiven de-facere, mit „abfallen machen," „sich abfallen machen," „abtrünnig werden" gegeben werden. Defectus ist dann nicht „Mangel" oder „natürliche Schwäche," sondern aktueller Abfall, der wie politisch bei den klassischen Schriftstellern, so hier ethisch bei Augustinus den Begriff des Ungehorsams, der Auflehnung und Empörung einschließt. Noch unglücklicher übersetzt Silbert (Uebersetzung der Stadt Gottes) defectio in der Nro. 50 citirten Stelle mit „Fehler," obwohl durch das folgende qua deseritur Deus der Begriff genau bestimmt und erklärt ist. Silbert übersetzt: „und es wird auch der böse Wille nur durch den Fehler böse, wodurch Gott verlassen wird; welches Fehlers Ursache allerdings auch gebricht." Wie unklar und sinnlos! Die allein richtige Uebersetzung und der richtige Sinn ist: „und einen solchen (bösen) Willen bringt hervor nur der Abfall, durch den Gott verlassen wird; ein Abfall, dessen Ursache (Wille) ebenfalls

So viel über die objektiven Ursachen des bösen Willens; es wird genügen, um obige Beschuldigungen, daß durch die causa deficiens das Böse auf Gott zurückgeführt werde, in ihrer gänzlichen Grundlosigkeit darzulegen; jedenfalls ergab sie sich in strenger Consequenz aus dem Augustinischen Begriff einer c. efficiens, und weit entfernt, eine so nichtssagende und vage Formel zu sein, als welche sie vielfach angesehen worden, könnte vielleicht durch kein anderes Wort die Ausschließung aller Verursachung des Bösen von Seite Gottes, sowie der Gegensatz zwischen moralisch Guten und Bösen, die Perversion, welche das Böse in der Natur des Geistes anrichtet, gründlicher und kräftiger, zugleich kürzer und präciser ausgesprochen werden, als es durch die causa deficiens von Augustinus

---

auch abfällt," nämlich von ihrem eigenen Gutsein, von sich als guten Willen, der Naturwille (liberum arbitrium) fällt also von Gott und von sich als Gnadenwillen (bona voluntas), mit dem er, und durch den er mit Gott geeinigt war, ab. Da mit Ritter und Silbert auch Günther defectus, mit Mangel übersetzt, müssen wir noch einige Gründe für unsere Uebersetzung anführen. Dahin gehört, daß statt defectus und defectio auch *desertio* gebraucht wird (iniquitas est desertio meliorum (bonorum). De natura boni c. 20 u. c. 36), daß defectus mit *motus defectivus* (de lib. arb. II. 29.) umschrieben und mit *spontaneus* verbunden wird, was die gangbare Uebersetzung (Mangel) schlechthin ausschließt. — Dagegen geben wir gerne zu, daß defectus bei Thomas v. Aqu. und den Scholastikern in der Bedeutung „Mangel" häufig ist. Unsere Behauptung bestätigen auch die für deficere gebrauchten Synonyma, als deserere, avertere, relinguere, derelinguere, contemnere, spernere etc., die sämmtlich den Sinn einer Willensabneigung und in Folge davon eines aktuellen Abfallens haben. Efficere und deficere sind daher in Bezug auf Realität und Intensivität des Willensentschlusses und seiner Vollziehung vollkommen gleich, und nur formal verschieden. — Vgl. Leibnitz, Theodic. I. §. 29. ff; §. 153.

geschehen ist. Nachdem man aber die Lehre des heil. Kirchenvaters in ihren Grundprincipien völlig verkannt hatte, was kann natürlicher sein, als wenn in derselben nur Widerspruch und Inconsequenz gefunden wurde, indem man sich nicht erklären konnte, wie aus einem mangelnden Willen, einer Scheinursache eine Wirkung sich ergeben mochte, welche die ganze Natur des Menschengeschlechtes vitiirte und alterirte?

Drittes Kapitel.

Eigentliche Theodicee.

Bei der Frage über den Ursprung des Bösen muß auch die Frage über die Autonomie der creatürlichen Freiheit gegenüber der göttlichen Allwissenheit, und das Verhältniß des Bösen zur göttlichen Weltordnung nothwendig zur Sprache kommen. Denn es könnte scheinen, daß entweder die Freiheit, welche dem intelligenten Geschöpfe wesentlich ist, durch die Allwissenheit und Allwirksamkeit Gottes verkümmert, oder daß die göttliche Weltordnung, wie sie von Ewigkeit festgesetzt ist, durch die geschöpfliche Freiheit gestört werden müßte. Diesen Schein zu zerstören lag im besondern Interesse Augustins, und so finden sich in seinen Werken über diese so überaus wichtigen Punkte die tiefsinnigsten Untersuchungen. Hier in Kürze die Hauptsätze:

a. Das göttliche Vorherwissen und die creatürliche Freiheit.

Gottes Vorherwissen ist der Grund alles Seins. In ewiger Gegenwart steht Alles vor dem allschauenden Auge Gottes. Da nun diese göttliche Präscienz (richtiger Scienz) unfehlbar, absolut gewiß ist, so frägt sich, wie ihr gegenüber die menschliche Freiheit bestehen, resp. von einer Sünde, einem Bösen überhaupt, die Rede sein könne. Also: weiß Gott das Böse vorher, oder weiß er es nicht vorher? Wenn er es vorherweiß, ist die Sünde noch als die seine und alleinige That des Geschöpfes anzusehen? Auf die erste Frage antwortet Augustinus: „Allerdings wußte Gott den Fall vorher, weil er allwissend ist. Dieses Vorherwissen Gottes hebt aber die menschliche Freiheit nicht auf.“ „Nach katholischer Lehre muß man eben beides bekennen: Gottes Vorherwissen und die menschliche Freiheit; denn ein Gott, der nicht alles Zukünftige vorher wüßte, wäre kein Gott;“ der Wille wäre nicht Wille, wenn er nicht frei wäre. „Es ist gar kein Grund vorhanden“ (entgegnet er der Behauptung Cicero's, daß beides anzunehmen unmöglich sei), „der uns nöthigte, entweder die Freiheit des Willens fallen zu lassen, falls wir das Vorherwissen Gottes behaupten, oder Gott das Vorherwissen abzusprechen, wenn wir die Freiheit des Willens geltend machen wollen: sondern wir nehmen beides zumal an; beides bekennen wir als wahr und sicher; jenes, damit wir recht glauben, dieses, damit wir recht leben.“[60]) Für die creatürliche Freiheit werden folgende Argumente aufgestellt:

1) Wir sind frei, obwohl Gott unsere Handlungen vorherweiß; denn wir haben von unserm Freisein die unmit-

---

[60]) De civ. Dei V. 9. 10; cf. XII. 12; XIV. 11.

telbarste und zuverlässigste Gewißheit in uns selbst. Wir wissen nämlich auf das Sicherste, daß die Bewegungen unsers Willens von nichts Anderm abhangen, als von uns allein, daß nichts von Allem so sehr und so einzig in unserer Gewalt sei, als der Wille.[61]) Unser Freisein ist also eine Thatsache unsers Selbstbewußtseins.

2) Wäre der Wille nicht frei, so ergäbe sich ein Absurdum bezüglich der Erlangung der Seligkeit. Gott weiß nämlich, entgegnet A. d. E., gewiß vorher, wenn du selig wirst, daß du selig wirst. Wenn nun das göttliche Vorherwissen für dich eine Nöthigung implicirte, so müßtest du auch, wenn du nicht selig werden wolltest, also gegen deinen Willen, selig werden. Da nun das göttliche Vorherwissen die Willensfreiheit bezüglich der Seligkeit nicht aufhebt, so ist dieß auch nicht bezüglich der Sünde der Fall, da der Wille derselbe ist.[62])

---

[61]) Nobis autem voluntas nostra notissima est; neque enim scirem me velle, si, quid sit voluntas ipsa, nescirem. Definitur itaque isto modo: *Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid.* — Restat, ut volens a cogente sit liber, etiamsi se quispiam cogi putet. Et hoc enim modo omnis, qui volens facit, non cogitur, et omnis, qui non cogitur, aut volens facit, aut non facit. De duab. an. c. 10 Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas. Ea enim prorsus nullo intervallo mox, ut volumus, praesto est, et ideo recte possumus dicere: non voluntate vivimus, sed necessitate; aut non voluntate morimur, sed necessitate, et si quid hujus modi; *non voluntate autem volumus quis vel delirus audeat dicere? Quamobrem quamvis praesciat Deus voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur, ut non voluntate aliquid velimus.* De lib. arb. III. 3; cf. I. 12; cf. Nro. 22

[62]) Cum ergo praescius Deus sit futurae beatitudinis tuae, nec aliter aliquid fieri possit, quam ille praescierit, alioquin nulla

3) Der Wille ist der göttlichen Präscienz gegenüber frei, weil er als freie Causalität mit in die Ordnung der Causalitäten, wie sie im göttlichen Wissen (idealiter) gesetzt ist, einbegriffen ist. Also nicht wie physische Ursache und Wirkung ist das Verhältniß zu denken, sondern viel inniger. Der Wille ist der Idee nach als freie Causalität in Gott selbst gesetzt und als solche auch realisirt. Darum kann, was Gott als frei weiß und will, durch das nämliche (Vorher=) Wissen nicht unfrei werden, weil es dadurch eben frei ist und frei sein soll. Das Vorherwissen Gottes also, das die Freiheit aufzuheben scheint, aber auch nur scheint, setzt nach Augustinus die Freiheit, ist ihr Grund und ihr Bestand. Unter diesen Voraussetzungen, schließt er ganz bündig, müßte das göttliche Vorherwissen, welches doch untrüglich ist, sich selbst täuschen und falsch sein, wenn der Wille nicht frei wäre.[63])

---

praescientia est, non tamen ex eo cogimur sentire, quod absurdissimum et a veritate longe reclusum, non te volentem futurum. De lib. arb. III. 3. Ein anderes Argument lautet: „Gleichwie das nicht zwei einander widersprechende Dinge sind, daß du etwas mit deinem Wissen vorherweißt, was ein Anderer mit freiem Willen thun wird: ebenso nöthigt auch Gott dadurch Niemand zum Sündigen, daß Er diejenigen vorherweiß, welche mit eigenem (propria) Willen sündigen werden." L. c. III. 4. — „Das göttliche Vorherwissen legt demjenigen, was in Zukunft geschehen wird, ebenso wenig eine zwingende Nothwendigkeit auf, als die menschliche Rückerinnerung das, was bereits als geschehen vergangen ist, wieder geschehen macht." L. c.

[63]) Et ipsae quippe voluntates nostrae in causarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur: quoniam et humanae voluntates humanorum operum Causae sunt. — — Non timemur, ne ideo non voluntate faciamus, quod voluntate

Durch das Vorherwissen Gottes wird also die Freiheit

---

facimus, quia id nos facturos esse. Ille praescivit, cujus praescientia falli non potest. — Qua propter et voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit: ideo quidquid valent, certissime valent; et quod facturae sunt, *ipsae omnino facturae* sunt: quia volituras atque facturas ille praescivit, cujus praescientia falli non potest. De civ. Dei V. 9. Diese Art, wie Augustinus das Geheimniß des Mitsammenbestehens der göttlichen Präscienz und der creatürlichen Freiheit zu erklären sucht, ist geistreich, einfach und gewährt zudem jene Einsicht, wie sie überhaupt möglich ist. Denn sehr gut sagt C. Cajetanus (Comment. ad summ. S. Thom. qu. XXII. art. 4.) über die verschiedenen Versuche, das Geheimniß zu entschleiern: Altiora te ne quaesieris, plurima enim sunt tibi supra sensus hominum revelata. Et hoc est unum de illis. Doch dürften noch folgende Erwägungen einiges Licht geben:

1. daß die Welt Gott nicht immanent, sondern Objekt ist, demnach die absolute und reale Einheit von Sein, Wissen und Wollen in Gott, nach außen bezüglich der Welt formal modificirt ist, d. i., daß etwas von Gott gewußt sein kann, ohne auch von ihm gewollt zu werden;

2. daß also das Wissen Gottes bezüglich der bereits real seienden Welt, also auch bezüglich der freien Selbstbethätigung des intelligenten Geschöpfes nicht mehr ein causatives, sondern ein intuitives oder speculatives ist. Cf. Thom. Aqu. Summ. I. qu XIV. art. 16. Denn die scientia efficax dürfen wir nur auf das ideale Gebiet beziehen, auf das reale nur dann, wenn die scientia vom göttlichen Willen umschlossen ist. Cf. Thom. Aqu. l. c. qu. XIV. art. 8. Gegenüber einem intuitiven Wissen, das zu dem gewußten Gegenstand in steter Präsenz schaut, kann die creatürliche Freiheit sehr wohl bestehen;

3. der Wille Gottes ist von aller Verursachung des Bösen schlechthin auszuschließen; da nun Wille und Intelligenz oder Scienz nicht real, sondern nur formal unterschieden sind, und die scientia nur in Verbindung mit dem Willen efficax ist, so kann auch die scientia resp. praescientia keine bestimmende Einwirkung auf die freie creatürliche Willensbestimmung haben. — Das hier Gesagte

des Geschöpfes nicht im Geringsten beschränkt; der Wille ist

---

findet sich auch in der obigen Stelle aus Augustinus angedeutet; denn wie sich bei näherer Erwägung sogleich ergibt, hat der Heilige eine feine Unterscheidung gemacht zwischen dem göttlichen Vorherwissen bezüglich des freien Willens und dem Vorherwissen bezüglich der freien Willensthätigkeiten. Ersteres ist ihm gerade zu und unbedingt schöpferische Ursache des freien Willens, weil es den göttlichen Willen einschließt — Deus eas valere *voluit et praescivit* · causatives Wissen; letzteres bedingte Folge der freien Willensthätigkeiten — valituras et facturas *praescivit*- intuitives Wissen. Damit ist nicht gesagt, daß das göttliche Vorherwissen vom menschlichen Wollen als solchem abhängig sei; dieß kann nicht gesagt werden, da das Unbedingte von dem Bedingten in keiner Weise abhängig gedacht werden darf, sondern es ist vielmehr darauf hingewiesen, daß das intuitive Wissen in Harmonie sei mit dem causativen, ihm correspondire, d. h. darum die creatürliche Willensfreiheit nicht beschränke, weil sie auf dem causativen Wissen beruht. Cf. de civ. Dei V. 8. Wenn dagegen der gelehrte Forscher Ritter (Gesch. der Philos. VI. B. S. 344) bemerkt: „Bedenklicher ist der Punkt, welcher — bei Augustinus, wie bei andern Kirchenvätern vorwaltet, daß der freie Wille von dem Vorherwissen Gottes abhängig gemacht wird, besonders wenn Augustin das Vorherwissen Gottes auch mit der Divination im Zusammenhang findet, so daß er sogar äußert, er möchte lieber die Astrologie (?), welche er sonst als Aberglauben verwirft, annehmen, als das Vorherwissen Gottes aufgeben," so ist dieß zum Wenigsten sehr unbestimmt gesprochen, da nicht gesagt wird, in welcher Beziehung der freie Wille von dem Vorherwissen Gottes abhängig gemacht werde. Daß der Wille nach seinem Sein und Freisein vom göttlichen Vorherwissen abhängig sei, wer möchte daran zweifeln? Ferner wer wird darin etwas Bedenkliches finden, wenn Augustinus das Vorherwissen Gottes mit der Prophetie, der ächten und wahren Divination, im Zusammenhang findet, nicht aber mit der falschen und erlogenen: de civ. Dei V. 9. Daß Augustinus selbst geneigt war, die Astrologie anzunehmen, um nur das Vorherwissen Gottes zu retten, kann doch nur eine bloße Vermuthung sein, und zwar eine ganz ungegründete; denn A. sagt bloß: Multo sunt autem *tolerabiliores*, qui *vel* siderea fata constitunt, quam iste (Cicero) qui tollit praescientiam futurorum.

und bleibt frei, wenn auch Gott seine Entschlüsse vorher=

Nam et confiteri esse Deum, et negare praescium futurorum, apertissima insania est. L. c. Es möge erlaubt sein, die Lehre unsers Heiligen über die Natur der Engel – wie sie H. Ritter (a. a. O. S. 321. f.) zu geben beliebte – hier einzuschalten. „Am auffallendsten," sagt der genannte Gelehrte, „ist unter diesen Unterscheidungen die Art, wie Augustin über die Natur der Engel sich erklärt . . . Seine Ansichten hierüber . . . schließen sich offenbar an die Ansichten der alten Philosophie vom Sternenhimmel (?) an, doch in einer Weise, daß er hierüber nichts festsetzen will (über d. Natur der Engel?) . . . So läßt er es unentschieden, ob Sonne und Mond und Gestirne Engel sind. Sonst aber ist er doch sehr geneigt (?), den Meinungen der alten Philosophen über den Himmel beizustimmen und ihn (?) für ein verständiges Geschöpf zu halten (?), nicht ewig wie Gott, aber doch der göttlichen Ewigkeit theilhaftig, indem es die Veränderlichkeit, welche ihm als Geschöpf zukommt, durch die Süßigkeit der Anschauung Gottes, in welcher es lebt (wie beneidenswerth!), besiegt hat und niemals ihr Folge leistet." — Es ist kaum anzunehmen, daß Hr. Ritter zu jenen Materialisten, Rationalisten und Pantheisten zählt, welche die Engel schon längst aus ihrem Verzeichnisse der existirenden Wesen gestrichen haben, aber fragen muß man, ob wir dieß als die ganze Lehre Augustins über die Natur der Engel hinzunehmen haben? Fast möchten wir anzunehmen geneigt sein, Hr. Ritter habe die Augen geschlossen, als er die Civitas Dei gelesen, wenn er sie gelesen und nicht mehr gefunden hat, als er zum Beßten gibt. Wie aber de civ. Dei VIII. 25 und Enchir. ad Laur. c. 15 hier citirt werden konnten, ist gar nicht einzusehen, da keine Silbe vom Sternenhimmel darin vorkommt, in letzterer nicht einmal die Engel erwähnt sind. Sehr schön zusammengestellt findet Hr. Ritter die Lehre des heil. Augustinus über die Engel in: Biblioth. Patrist v. Ceillier tom. XII. p 547—553. Daß sich A. Ansichten über den Sternenhimmel an die der alten Philosophen anschließen, ist gar nicht wahr, wenn man nicht fälschlich für seine Lehre hinnimmt und ausgibt, was er als Lehrmeinungen der Platoniker und namentlich des Varro bloß referirt. Cf. de civ Dei VII. 15, 23; X. 27 und dazu X. 9, wo diese und ähnliche Phantasien der alten Philosophie durch eine scharfe Kritik beleuchtet und *tam incredibilia* genannt werden. Völlig lächerlich aber wird es, wenn der genannte Gelehrte

sieht:[64]) denn das Vorherwissen ist kein Vorherbestimmen: Gott weiß die Willensthätigkeiten vorher, aber Er bestimmt sie nicht vorher,[65]) oder, was dasselbe ist, Gott ist

---

im Ernste der Meinung ist Augustinus habe den Himmel für ein verständiges Geschöpf gehalten! A. nennt den Menschen irgendwo (retract. I. 1.) coelum et terram: also muß er den Himmel und die Erde mitsammen für den Menschen gehalten haben: so monströs ist der Irrthum Ritters. Denn A. versteht unter jenem coelum (Confess. XII. 9.), den er coelum coeli nennt, nicht den Sternenhimmel, sondern die gesammte creatura intellectualis, die gesammte überirdische Geisterwelt. Darum die Unterscheidung coelum coeli hujus sive corporei. Der Ausdruck coelum ist also ein figürlicher. Hr. Ritter hat nur übersehen, daß A., den ersten Satz der Genesis erklärend, unter jenem Himmel die Erschaffung der Geister versteht, weil sie sonst unerwähnt wären, während er ausdrücklich bemerkt, daß der Sternenhimmel erst am vierten Tage geschaffen worden sei. Cf. confess. XII. 7. 8, 9; dazu de civ. Dei XI. 9: sed si (angeli) praetermissi non sunt, vel *coeli nomine* (gen. I. 1.) vel potius lucis- *significati* sunt.

[64]) De civ. Dei V. 8, 9; de lib. arb. III. 3

[65]) De praedest. sanct. c. 19. — Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedertinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus . . . *Praescire autem potens est, quae ipse non facit, sicut quaecunque peccata.* L. c. 10. Ritter erhebt auch hierüber Bedenken, und meint: „Diese Formeln lassen sich nur dadurch rechtfertigen, daß wir das Böse als Nichts ansehen dürfen; denn, Alles, was ist, hat seine Ursache in Gott und wird also auch von Gott gethan (?) und vorherbestimmt. Aber gewiß sind sie doch nicht unbedenklich, indem sie Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes von einander absondern und dadurch das Vorherwissen Gottes in zwei Theile theilen." A. a. O. S. 354. Im Gegentheile, gerade deßhalb, weil zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen unterschieden ist, dürfen wir das Böse nicht als ein Nichts ansehen; wird aber diese Unterscheidung (nicht Trennung) nicht gemacht, so müssen wir entweder den Begriff des Bösen gänzlich fallen lassen oder die Idee der

zwar Ursache des Willens, aber nicht der Willensentschlüsse.[66]) „Nicht deßwegen also sündigt der Mensch, weil seine Sünde von Gott vorhergewußt wird; Gott sieht den Menschen, der sündigt, als einen sündigen-werdenden vorher. Es sündigt jeder nur darum, weil er sündigen will; will aber Jemand nicht sündigen, so sieht Gott dieses (das Nichtwollen) vor-

---

Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes preis geben. Denn da nicht geleugnet werden kann, daß Gott das Böse vorher weiß, so müßte consequent auch behauptet werden, daß Er es vorher will und selbst wirkt, eine Behauptung, welche die ärgste Blasphemie ist, die sich nur denken und aussprechen läßt. Dieß thut Hr. Ritter wohl nicht, schwächt aber den Begriff des Bösen völlig ab, weil er den Begriff der „Zulassung," den Begriff der „Freiheit" zwar nicht überhaupt, aber die „Wahlfreiheit" verwirft, „indem dadurch Gott die Macht über Alles, was geschieht, abgesprochen würde." S. Ritter, über die Erkenntniß Gottes in der Welt, S. 191. f.). — Durch die Unterscheidung zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen will keine Trennung des Vorherwissens in Gott gesetzt werden, sondern es ist damit nur ausgedrückt, daß, gleichwie eine Unterscheidung (die nur eine formale ist) zwischen göttlicher Intelligenz und göttlichem Willen zuläßig ist, ebenso zwischen praescire et praedestinare unterschieden werden könne, insofern jenes dem göttlichen Wissen, dieses dem göttlichen Wissen und Wollen angehört, was nichts anderes sagen will, als daß das göttliche Vorherwissen (praescire) der freien Willensthätigkeiten, dem göttlichen Vorherbestimmen (praedestinare) der Willensfreiheit gemäß sei. Und so ist an dem Bekenntnisse unerschütterlich fest zu halten — ein Bekenntniß, auf welches die ganze Offenbarungsgeschichte und göttliche Heilsökonomie hinweist —, daß Gott in seiner Allwissenheit Alles umfasse, was ist und gethan wird, keineswegs aber Alles, was gethan wird, eigentlich auch thue; aber das Geschöpf mit einer Macht betraut habe, vermittelst welcher es sich auch Gott widersetzen kann. Auch der Apostel unterscheidet: Quos praescivit, (hos) et praedestinavit: Rom. 8. 29; cf *Thomas Aqu.* l. c. c III.

[66]) De civ. Dei V. 8.

her.“ [67]) Hiemit ist auf das entschiedenste die creatürliche Freiheit gegenüber der göttlichen Präscienz gewahrt und festgehalten. Daher ist es auch die allerbestimmteste Lehre Augustins, daß der erste Mensch mit voller Freiheit, frei von jedweder innern oder äußern Nöthigung, gesündigt habe. Denn die Sünde müsse als das eigenste Werk des freien Geschöpfes erkannt werden, wenn sie Sünde sein soll. Wo keine Freiheit, da auch keine Sünde, keine Schuld und Strafe; von einer Sünde reden wollen, wo keine Freiheit ist, kann nur die Unvernunft. — [68])

---

[67] Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum praescivit peccaturum, — *sed ipsum peccaturum esse praescivit.* — *Qui si nolit*, *utique non peccat; sed si peccare noluerit*, *etiam hoc ille praescivit.* L. c. V. 10; de lib. arb. III. 3; de anima ejusque Orig. I. 7, 11. Non propterea quemquam Deus ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata jam novit: *ipsorum* enim praescivit peccata, non *sua*, non cujusquam alterius, sed ipsorum. Quapropter si ea, quae Ille praescivit *ipsorum*, *non sunt ipsorum*, *non vere ille praescivit:* sed quia illius praescientia falli non potest, *sine dubio non alius*, *sed ipsi peccant*, quos Deus peccaturos esse praescivit. Tract. 53. in Joann.

[68]) Primi parentes in paradiso fuerunt origo mali, *nullo cogente* peccando, hoc est, *libera voluntate* peccando, quia et sciendo contra praeceptum fecerunt: et ille tentator suasit, ut fieret, non coëgit. Retract. I. 15. — Adam sciens prudensque peccavit. De civ. Dei XIV. 11. — Necessarium hominis (primi) fuisse peccatum — credere absurdum est. L. c. XIV 23. — Dicere animas et esse malas, et nihil peccare, plenum est dementiae; dicere autem peccare sine voluntate, magnum deliramentum est. De duab. anim. c. 15. 2, 13; cf. Epist. 28; de lib. arb. III. 16; lib. quaest. 83. qu. 24. Für jeden Freund der Wahrheit muß es erfreulich sein, Urtheile wie folgendes, auch aus dem Munde eines Protestanten zu vernehmen: „Augustin bleibt sich in der Verneinung der göttlichen Urhebung des Bösen

b. Die göttliche Allwirksamkeit und die freie Sündenthat.

Sowenig das Vorherwissen Gottes mit dem Ursprunge des Bösen in irgend einer causalen Beziehung steht, ebenso wenig kann dieß auch bezüglich der Allwirksamkeit Gottes der

---

überall treu, und wenn man ihn wegen seiner Lehre vom sittlichen Unvermögen der menschlichen Natur und von der göttlichen Vorherbestimmung oft genug in älterer und neuerer Zeit die entgegengesetzte Meinung aufgebürdet hat, so gehört dieß eben zu den ungegründeten Konsequenzmachereien, mit denen man gegen diesen großen Kirchenlehrer besonders freigebig gewesen ist" (sehr wahr). J. Müller, die christl. Lehre von d. Sünde I. B. S. 352. Ebenso bestimmt wird auch ausgesprochen: „daß die göttliche Bewirkung des Bösen selbst in der augsburger Confessio ausgesprochen sei, und zuletzt Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Beza ihre Prädestinationslehre in letzter Instanz auf die immerdar wirksame Macht des göttlichen Wissens und Wollens, allem, was geschieht, eine absolute Nothwendigkeit auflegend, gründen" — u. s. w. S. 360. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß es vorzüglich die genannten Reformatoren gewesen sind, die sich der gerügten „ungegründeten Consequenzmacherei" kräftigst bedient haben, um ihre schauerliche Prädestinationstheorie mit dem Ansehen des größten Kirchenlehrers einigermassen zu motiviren. Bekannt ist auch, das Melanchthon die Ansicht Luthers, die er früher selbst getheilt hatte. verlassen und eine Manichaea imaginatio und ein horribile mendacium genannt habe. Loc comm. ed. 1545 in corp. doctr. ed. 1561 cap. de hom virib p. 342 ff Einen frappanten Gegensatz bieten folgende zwei Stellen aus den Schriften Melanchthons und Augustins: Constat, Deum omnia facere, non permissive, sed potenter, i. e. ut sit ejus proprium opus Judae proditio, sicut Pauli vocatio. Mart Chenmet. Loc. theol. ed Leyser 1615. P. I. p. 175. Dagegen Augustinus: Judas Christum, si *voluisset*, non utique tradidisset, et Petrus, si voluisset, ter Dominum non negasset: sed ideo fuit de istis certa praedictio, quia et Deus etiam futuras praevidet voluntates. De unit eccl. c. 9. S. Dr. Möhlers Symb. 4. Aufl. S. 46; Buchmann, Populärsymbolik, 3. Aufl. II. S. 26; *conc. Trid.* sess VI. c 6. P. Gangauf, a. a. O. S. XXIII ff.

Fall sein. Diese Allwirksamkeit wird vielfach, aber ohne Grund, übermäßig urgirt, um den Begriff der Zulassung gänzlich auszuschließen und die Verlegenheiten, die Sünde als freies und einziges Werk des creatürlichen Willens mit Ausschließung aller Verursachung von Seite Gottes begreiflich zu machen, möglichst zu häufen.[69] Viel richtiger, einer sich selbst achtenden Speculation würdiger und der Offenbarung ganz angemessen denkt auch hier wieder der erleuchtete Bischof von Hippo. Ihm ist Gott allerdings auch der Allwirkende, Alles Bewirkende, die absolute Causalität; jedoch so, daß dadurch die Selbstständigkeit der andern Causalitäten, die Gott als bedingte und secundäre, aber immerhin als Causalitäten gewollt hat, nicht aufgehoben und vernichtet wird.[70] Daraus ergab sich ihm nothwendig der Begriff der Zulassung und der Grundsatz: „Nichts geschieht, was nicht entweder Gott selbst thut, oder zuläßt, daß es geschehe." Das Böse thut Gott selbst nicht, aber er läßt es zu. Daß die göttliche Allwirksamkeit nicht auf das Böse bezogen werden dürfe, folgt schon aus dem Begriffe des Abfalls, als worin Augustinus den Ursprung und das Wesen des Bösen erblickt. Denn Gott, der den Menschen in Verbindung mit sich und in Beseligung in sich will, kann zugleich nicht dessen Trennung und Unseligkeit wollen. Gleichwie nämlich Gott, der ewig Umwandelbare, nicht von seiner Wesenheit abfallen kann, so kann Er auch nicht von seinem Wollen abfallen; daher nicht wollen, daß das Geschöpf, von dem Er gewollt, daß es so erhabener Natur sei, daß es ohne und außer Gott nur unglückselig sein könne, von ihm sich trenne und abfalle. Es folgt ferner auch daraus, daß Gott

---

[69]) Ritter, über die Erkenntniß Gottes &c. S. 190 ff.

[70]) Cf. *Thom. Aqu.* l. c. c. 4

die Sünde nicht bloß nicht will, sondern sie positiv nicht will d. i. sie verabscheut und bestraft. Unmöglich kann aber Gott strafen wollen, was Er selbst gethan hat. Denn dadurch würde Er dem schuldlos Gestraften Unrecht thun, was dem Wesen Gottes widerstreitet.[71]) Endlich widerspricht die Sünde, das Böse, der göttlichen Heiligkeit. Denn da Gott Alles, was Er thut, mit freiem Wohlgefallen thue, so müßte, wenn Er zur Sünde dem Menschen mitwirkte, man blasphemisch behaupten, daß Er auch an der Ungerechtigkeit Wohlgefallen habe, was einer offenen Verleugnung und Verneinung Gottes gleich käme. —[72]) Andere Beweise werden im Verlaufe noch beigebracht werden. Hier sind noch näher liegende Fragen, die mit dem Ursprunge des Bösen in engem Zusammenhange stehen, und auf dem Standpunkte der Theodicee nicht übergangen werden können, zu erörtern.

c. Das Böse im Verhältnisse zur göttlichen Providenz.

Eine ungezügelte Wißbegierde, die auch das Geheimnißvollste zu begreifen und das Unergründlichste zu ergründen, das wie und warum aller Dinge in letzter Instanz zu wissen verlangt, hat eine Reihe von Fragen aufgeworfen, die etwas Vermessenes an sich tragen und, wenn sie der Unglaube, sich beschönigend, ausspricht, wirkliche Vermessenheit sind. Die Speculation hat so gut ihre Grenzen, über die nicht hinausgegangen werden kann, als der Mensch selbst ein endlich

---

[71]) Natura Dei nocere injuste cuiquam non potest. De nat boni c. 40. — Non potest fieri, ut puniat Deus, quod *ipse* fecit Punit, quod facis, ut liberet, quod fecit. Exp. psalm 91; de contin. c. 6; contra Julian. III 18.

[72]) Deus justus est; si justus est, displicet ei injustitia. Tu autem, cum putas ei placere iniquitatem, negas Deum. Exp. psalm. 52.

begrenztes Wesen ist. Und so gibt es für ihn ein Gebiet, auf welches die Worte des Weltapostels: Rom. XI. 33—36, ihre Anwendung finden. Was dieses Gebiet betrifft, hat die Wissenschaft des Glaubens vor jeder andern Vieles voraus, und die folgende Darstellung wird zeigen, wie gerade hier die christliche Speculation eine Höhe erstiegen hat, wo das Geheimniß im mildern Lichte der Erkenntniß sich aufschließt, und die Ansprüche des Geistes Befriedigung finden.

Es wird gefragt: Warum schuf Gott das freie Geschöpf und setzte dadurch die Möglichkeit des Bösen und all des mannigfachen Uebels in der physischen und moralischen Natur? Fallen die Sünden der Creatur nicht auf den Schöpfer zurück, der dieses mit einem so verhängnißvollen Vermögen geschaffen hat? Hierauf antwortet Augustinus: Gott schuf den freien Willen,

1) weil das vernünftige Geschöpf, sofort der freie Wille, zur Vollkommenheit der Schöpfung, die durch dasselbe ihre eigentliche und höchste Vollendung erreicht, gehört.[73]) Für die Schöpfung läßt sich aber kein Grund außer Gott auffinden; in Gott selbst ist ihr höchster und letzter Grund; man kann daher nur sagen, der Grund der Schöpfung sei die Güte und Liebe Gottes, weil alle Creatur gut ist.[74])

---

[73]) Creaturis rationalibus sive peccantibus, sive non peccantibus universalis pulchritudo modis congruentissimis *terminatur*. De lib. arb III. 14; cf. Nro. 92.

[74]) S. Nro. 48. Si causa creandi quaeritur; nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura Dei bona est. Epist. 28; cf. Enchir c. 9

2) Darum soll man auch nicht fragen, warum Gott den freien Willen geschaffen und so geschaffen, wie Er ihn geschaffen. Denn sollte Gott nicht gewußt haben, was besser war, den freien Willen zu schaffen oder nicht zu schaffen? Oder sollte Er das Bessere nicht haben geben wollen oder können? Das sei also der überzeugendste Beweis, daß es gut war, den freien Willen zu geben, und so zu geben, wie Er gegeben ist, weil ihn Gott so und nicht anders gegeben hat.[75])

3) Der freie Wille ist also ein großes Geschenk der Liebe Gottes; aber nicht gegeben zum Sündigen, sondern zum Gutes thun.[76]) Er ist ein so vorzügliches Gut, daß wir ohne ihn der höchsten Güter, der Tugend, sofort der Seligkeit, gar nicht fähig wären.[77])

4) Was will man Gott deßhalb die Schuld beimessen, daß das Geschöpf die vorzüglichere Gabe des freien Willens

---

[75]) De lib. arb. II. 2; cf. I. 2; III. 5 Cf. Leibnitz, Theod I. §. 10.

[76] Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est, cur dare debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. Ad hoc autem datam vel hinc intelligi potest, quia siquis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicat. Nunc vero Deus cum peccantem punit, quid videtur tibi aliud dicere nisi: Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, *ad quam tibi eam dedi*, *hoc est*, *ad recte agendum?* De lib. arb. II 1 2, 3; III. 2.

[77]) De lib. arb. II. 18, 19; de natura boni c. 1; de cat. rud. c. 18 S. Nro. 31

zur Sünde mißbraucht? Es mißbraucht ja auch die geringern Gaben, die Glieder des Leibes, und doch erachten wir sie mit Recht uns gegeben, weil sie an sich gut sind und für das Ganze nothwendig, das ohne sie höchst entstellt wäre.[78]) Wollte Gott also allem Mißbrauch seiner Gaben vorbeugen, so hätte er dem Menschen keine seiner Güter geben, ihn also gar nicht schaffen können, und es hätte, können wir weiter schließen, der Undank und die Bosheit des Geschöpfes der Schöpferthätigkeit Gottes Schranken gesetzt, was nimmermehr sein kann. Daher stimmen wir dem Heiligen vollkommen bei, wenn er sagt: „Der Wille ist ein Gut, vom Himmel gegeben, und, statt zu sagen, derjenige, der ihn gegeben hat, hätte ihn nicht geben sollen, muß man bekennen, daß diejenigen verdammungswürdig sind, die dieses Gut zum Bösesthun mißbrauchen.“[79])

Aber warum hat Gott den Menschen nicht so geschaffen, daß er nicht sündigen konnte — im Zustande der Seligen des Himmels? Darum nicht

1) weil es im innersten Wesen des intelligenten Geistes gelegen ist, die Freiheit zu besitzen, sich entweder für oder gegen das ihm gebotene Gute zu bestimmen.[80]) Es kann

---

[78]) De lib. arb. II. 18.

[79]) S. Nro. 75.

[80]) Cum enim audio, verbi gratia, quod dicitur *animus bonus*, sicut duo verba sunt, ita ex eis verbis *duo quaedam intelligo*: aliud *quo animus est*, aliud *quo bonus*. Et quidem ut animus esset, non eget ipse aliquid: ut autem sit bonus animus,

und darf ihm daher das Gute nicht anerschaffen werden; sondern er selbst muß es ergreifend sein und sich eigen machen;

2) weil das posse non peccare ein großes Gnadengeschenk, und der göttlichen Weisheit höchst angemessen war;[81])

3) weil der Stand des non posse peccare kein durch die Gnade allein gegebener, sondern in Freiheit verdienter, also Gnade und Verdienst ist.[82])

---

video agendum esse voluntate; non quia idipsum, quo animus est, non est aliquid boni; nam unde jam dicitur et verissime dicitur corpore melior? sed ideo nondum dicitur bonus animus, quoniam restat ei *actio voluntate*, qua fit praestantior; quam si neglexerit, jure culpatur, recteque dicitur non bonus animus. Distat enim ab eo, qui hoc agit; et quia ille laudabilis, profecto iste, qui hoc non agit, vituperabilis est . . . De Trinit. VIII. 3; cf. disp. I. c. Fort.; de civ. Dei XXII. 1, 30; de lib. arb. II. 1. 2, 18.

[81]) Quibus autem videtur sic hominem fieri debuisse, ut peccare nollet: non eis displiceat „*sic esse factum*, *ut non posset peccare si nollet.* Numquid enim si melior esset, qui non posset peccare, ideo non bene factus est, qui posset et non peccare? Aut vero usque adeo desipiendum est, ut *homo* videat melius aliquid fieri debuisse, et hoc *Deum* vidisse non putet; aut putet vidisse, et credat facere noluisse; aut voluisse quidem, sed minine potuisse? . . Avertat hoc Deus a cordibus piorum." Etc. Contra advers. Leg. et Proph. I. 14.

[82]) S. Nro. 26. Creatura, quae nunquam peccavit, *a peccato libera voluntate abstinuit*, neque coacta non peccavit, sed *sponte*. De lib. arb. III 12. J. v. Görres spricht denselben Gedanken mit folgenden Worten aus: „Zur Freiheit konnte Gott die Geister schaffen, aber nicht schon freihandelnd in ihrem Thun; weil dieß nicht ohne eine vorhergehende Nöthigung, im

Die weitere Frage, die schwierigste von allen, ist: Warum schuf Gott jene Wesen, von denen Er vorausgesehen hat, daß sie sündigen werden und zu Grunde gehen? Oder, wenn Er sie schaffen wollte, warum ließ Er das Böse, das sie unglücklich macht, zu?

Auf den ersten Theil der Frage gibt Augustinus verschiedene Antworten, deren gemeinsamer Grund-Gedanke stets der ist, daß es gut war, sie zu schaffen. „Gott würde in keiner Weise zugeben, daß irgend etwas Böses in seinen Werken sei, wenn Er nicht so allmächtig und gut wäre, selbst das Böse betreffend nach seiner Güte zu handeln.“ „Denn so groß erweist sich die allmächtige Gütigkeit (bonitas) Gottes, daß Er auch an den Bösen nach seiner Güte handelt, sei es, daß er ihnen verzeiht, oder sie den Guten zu Nutzen werden läßt, oder nach seiner höchsten Gerechtigkeit auch bestraft.“ „Wenn Gott sie verdammt, dann sind sie der Verdammung würdig, sie büßen nur ihr Böses; Er aber thut an ihnen doch, was gut ist; denn nicht kann nicht gut sein, was gerecht ist. Weil aber die Sünde ungerecht ist, darum ist die Strafe gerecht.“ „Es ist besser, wenn die böse Creatur so geordnet werde, daß sie gerechter Weise in der Strafe leide; statt daß sie ungestrafter Weise (impune) sich in der Sünde erfreue. Groß ist die Güte Gottes, wenn Er dem sich zu ihm Bekehrenden das

---

Widerspruche mit dieser Freiheit geschehen konnte. Sie mußten also die Ausübung dieser Freiheit sich selber geben (S. die Stelle Nro. 71); sie mußten, im ersten Selbstbestimmen zum Rechten sich bestimmend, diese thätige Freiheit sich selbst verdienen; und dieser erste Akt mußte ihre Freiheitsprobe sein.“ Vorrede z. Leb. Christi v. Dr. Sepp. Dasselbe gilt vom Menschen.

Verdiente nachläßt, und keine Ungerechtigkeit ist bei ihm, wenn Er ihnen nach Verdienst vergilt.“ „Gott will, daß alle Menschen selig werden; doch nicht so, daß Er ihnen den freien Willen nimmt, mögen sie aber diesen gut oder böse gebrauchen: sein Gericht ist stets dasselbe, unendlich gerecht.“ „Wie sich doch Manche in dem Gedanken beunruhigen können, daß Gott auch solche Geschöpfe geschaffen habe, von denen Er vorhergesehen, daß sie böse sein werden! Darum hat Er sie geschaffen, weil Er ebenso vorhergesehen hat, wie doch immer etwas Gutes die Folge ihres Bösefeins werden würde. Denn Er hat sie so geschaffen, daß Er es ihnen anheimgab, selbstständig durch ihr Handeln sich zu entscheiden, mit der Folge, daß, sie mochten was immer für ein Loos sich erwählen, sogar in sündhafter Weise (ein ewig unglückliches), sie selbst in jedem Falle anerkennen müssen, daß Gott auf eine preiswürdige Weise an ihnen handle.“[83]) Diese Sätze reichen hin, um den hohen Flug, den hier die Speculation Augustins genommen hat, folgen und den darin niedergelegten Gedanken erfassen zu können. Dieser dürfte sich in folgender Weise aussprechen lassen: Das göttliche Wirken ist einzig und allein nur auf das Gute gerichtet. Es wäre nun Sache des freien Geschöpfes, in die göttliche Intention und Zwecksetzung einzugehen und mitzuwirken; dadurch würde es sich selbst beseligen. Thut es aber dieß nicht, tritt es vielmehr dieser göttlichen Intention entgegen, so stört dieß die göttliche Allwirksamkeit des Guten nicht; es nimmt aber die beseligende, segenwirkende Thätigkeit Gottes für dieses Geschöpf — ohne daß das Wirken

---

[83]) Enchir. c. 11; de contin. c. 6; de nat. boni c. 9. De civ. Dei XXII. 1; de genes. ad lit lib. 41.; cf. ibid. XI. 7. 9; de civ. Dei XI. 18; XII. 7; XIV. 26.

Gottes ein anderes wird, sogar bezüglich dieses Geschöpfes — einen vindicativen und coercitiven Charakter an. Nicht Gott, das Geschöpf ist die Ursache, daß der Segen, der Segen bleibt, ihm zum Fluche, die Gnadenwirkung, die Gnadenwirkung bleibt, zur Strafwirkung wird.[84]) Gott ist preiswürdig in seiner ganzen Wirksamkeit und Wirkungsweise; denn Er wirkt nur Gnade und Segen, und dieß muß selbst das unglückselige Geschöf eingestehen und anerkennen. Es wird daher auch nur sich allein anzuklagen haben. Ist aber dieß, hat demnach die bestimmte Antwort auf die Frage selbst zu lauten, wirkt Gott ebenso preiswürdig, wenn das eine Geschöpf verdammt wird, wie Er preiswürdig wirkt, wenn ein anderes beseligt wird: so fällt aller und jeder Grund, das eine zu schaffen, das andere nicht zu schaffen für Gott, der nur nach sich selbst sich bestimmt, gänzlich hinweg, oder vielmehr der Grund, beide, das eine wie das andere, zu schaffen, ist für Gott der eine und derselbe, seine unendliche, aber heilige Liebe.[85])

Auf dem Standpunkte, auf den uns Augustinus versetzt hat, muß die ganze Frage, die an sich eine ermessene ist, ge-

---

[84]) Tale quippe bonum est Deus, ut nemini eum deserenti bene sit: et in rebus a Deo factis tam magnum bonum est natura rationabilis, ut nullum bonum, quo beata sit, nisi Deus. Peccantes igitur, in suppliciis ordinantur: *quae ordinatio, quia eorum naturae non competit, ideo poena est;* sed quia *culpae competit, ideo justitia est.* De lib. arb. III. 8.

[85]) Nihil aliud est *bonitas* divina quam *sanctitas.* De civ. Dei XI 24. Deus quos ignibus aeternis praescivit arsuros, creare non desinit, *quia ei, qui eos creat, nil nisi bonitas imputatur.* Contra Jul. V. 10. S. Nro. 89.

radezu als eine thörichte bezeichnet werden, die gar nicht hätte gestellt werden sollen, und nicht gestellt werden können, wenn man nicht das menschliche Sentimentalitätsmitleiden auf Gott übertragen und die Liebe Gottes, die man so gerne im Munde führt, auf Kosten der übrigen Vollkommenheiten, die seine Eines Wesen sind, hervorgehoben hätte, statt zu bekennen, daß Gott nach all seinen Vollkommenheiten, nach seiner ganzen heiligen Wesenheit sich bestimme, wirke, über der intelligenten Creatur walte und dessen endliche Bestimmung treffe.[86])

---

[86]) „Von dem Standpunkte aus," bemerkt Günther — daß in jeder Eigenschaft Gottes alle enthalten sind, Gott keiner freien Substanz die Mittel versagen kann, wodurch sie zu ihrer eigenen Selbstoffenbarung und dadurch zu ihrer Vollendung in und durch Gott vordringt, weil sonst Gott als der Allmächtige mit Sich als dem Heiligen im Widerspruche stehen würde — „läßt sich auch der abgedroschene Einwurf gegen die Freiheit, in seiner Erbärmlichkeit beleuchten, der da von der Liebe Gottes verlangt: daß die Allmacht jene freien Wesen gar nicht hätte schaffen sollen, von denen die Allwissenheit den Mißbrauch der Freiheit voraus sah. Es wird so viel geschwätzt von Gott, der reinen Liebe, ohne daß man sich jemals die Frage mit Ernst und Gründlichkeit beantwortete: Wann Liebe (das Leben in Andern und für Andere) den Namen der reinen verdiene?! — Wem durch sein Leben in Andern kein Tropfen aus dem Meere seiner eigenen Seligkeit weder entzogen wird, noch zuwächst: der ist die Liebe in ihrer Reinheit, d. i. Wahrheit. — Und diese reine Liebe (Gott) ist zugleich eine heilige in Bezug auf die freie Creatur: insofern diese von jener reinen und allmächtigen Liebe ins Daseyn gerufen ist, nicht, um das Daseyn Gottes zu steigern, wohl aber, damit die Gottheit mit ihrem Himmel in das creatürliche Leben hinabsteige, und so das letztere so weit zu Sich emporhöbe, als es möglich ist, ohne die Schranken zwischen Gott und Creatur zu negiren." Vorschule d. spec. Theolog. II. Th. S. 85.

Bei Thomas v. Aquin finden wir denselben erhabenen Standpunkt; doch aber wieder neue Gesichtspunkte; er führt unter den fünf Gründen, die er auf die Frage beibringt, folgenden (zweiten) an: Das göttliche Schaffen habe seinen Bestimmungsgrund in Gott allein; das zufällige sittlich gute oder böse Verhalten eines zu schaffenden Geschöpfes für einen Bestimmungsgrund des Erschaffens oder Nichterschaffens für Gott aufzustellen, das ist gänzlich absurd (penitus absurdum). „Zudem beruht die Entstehung des Menschen auf der Naturordnung der Generation; würde nun Gott eine Seele, die verdammt werden wird, nicht infundiren, so würde Er die Naturordnung zerstören und das besondere Gut dem allgemeinen vorziehen, was ein Widerspruch ist gegen seine Providenz.“[87])

Was der Rationalismus zu diesen Argumenten sagen wird, läßt sich wohl nicht bestimmt im voraus angeben. Vielleicht dürfte er die Möglichkeit einer ewigen Strafe, ohne daß es der göttlichen Providenz und Weisheit widerstreitet, bei ernsthafterer Erwägung doch zugestehen müssen, wenn es nicht seine Art wäre, als Decke des Unglaubens zu dienen, Offenbarung und tieferes Eindringen in das Verständniß des letzten Zweckes aller geschaffenen Wesen mit geheimer Scheu zu fliehen und mit platten, oberflächlichen Räsonnements sich zu behelfen.

Der zweite Theil der Frage, warum Gott das Böse zulasse, ist im Obigen gleich mit beantwortet: Gott läßt das Böse zu, weil es gut und der höchsten Güte entsprechend ist,

[87]) *Thom. Aqu.* de praescient. et praedest. c. 7. Appendix ad tom. I. Summ. edit. Patav. 1698 c. annot. C. Cajet.

es zuzulassen,[88]) d. i. dem Geschöpfe die Gabe des freien Willens zu belassen, selbst wenn es dieselbe gegen den Willen Gottes mißbraucht.[89]) Dieß ist der einzig richtige Begriff von Zulassung. Augustinus drückt sich hier und da ungenauer aus, indem er noch beisetzt, „obwohl Er den freien Willen entziehen könnte.“ Diese Ausdrucksweise leidet an dem oben gerügten Fehler, daß die göttliche Allmacht, das „Können“ Gottes, für sich genommen und aus dem Zusammenhange mit den übrigen Vollkommenheiten isolirt wird. Allerdings kann Gott Alles, aber Er kann nicht, was Er nicht können will. Daher ist zu sagen: Gott läßt das Böse zu, weil Er dem intelligenten Geschöpfe die Freiheit gegeben hat, und aus dem Grunde auch läßt, weil Er, was Er einmal gegeben hat, nicht mehr zurücknehmen **kann**, da Er es nicht mehr zurücknehmen **will**.

Das Böse in der Welt wird aber von Gott so geordnet, daß es dem Guten stets und wider Willen **dienen** muß.[90])

---

[88]) Quamvis ea, quae sunt mala, in quantum sunt mala, non sint bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono. Enchir. c. 96.

[89]) Cum Deus hominum peccaturum esse praescivit, nec illi ademit liberi arbitrii voluntatem, praevidens, quid boni de malo ejus esset facturus. De civ. Dei XXII. 1; XIV. 27.

[90]) Est in malorum potestate peccare; ut autem peccando hoc vel hoc faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividentis tenebras ordinantisque eas; ut hinc etiam, quod faciant contra voluntatem Dei, *non impleatur nisi voluntas Dei.* De praedest. sanct. c. 16; de agone Christ. c. 7. et 8; de lib. arb. II. 19. In der That ist das Böse das **Mittel** geworden, dessen Dasein

Dasselbe gilt auch vom Uebel d. i. der auf die Sünde hin in der Zeit verhängten Strafe: auch es ist nur Werkzeug der göttlichen Vorsehung, das Gute zu wirken.[91]) Als Gegensatz gegen das Gute ist das Böse verurtheilt, dem Guten mitzuwirken, die Tugenden, welche die Welt verherrlichen, hervorzulocken und strahlender zu machen, auf diese Weise die Natur und den Glanz des Guten ebenso durch Contrast zu heben, wie das Licht durch die Finsterniß, der Schmuck der Rede durch Gegensätze vermehrt wird.[92]) Dieß ist aber nur Folge der Zulassung, keineswegs Zweck derselben. Denn nach der Anschauung Augustins ist das Böse keineswegs eine nothwendige Bedingung zur Verherrlichung Gottes in der Weltregierung, keineswegs ein nothwendiger Faktor, die vollendete

---

die göttliche Liebe sich bediente, die Fülle ihrer Gnade in der freiwilligen Hinopferung des Gottmenschen Jesus Christus über das Menschengeschlecht ausströmen zu lassen, und die Erde, auf der jenes Wunder des Gnadenopfers sich fort und fort erneuert und wiederholt zur geistigen Centralsonne des Universums zu erheben. Von Betrachtung dieser Wunder der Gnade überwältigt, singt daher die Kirche:

„O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!"

[91]) Dupliciter enim malum appellatur, unum, quod homo facit, alterum, quod patitur: quod facit, peccatum est, quod patitur, poena. — Ita ergo Deus malum (poenae) facit, quod non ipsi Deo malum est, sed eis, in quod vindicat Itaque *ipse, quantum ad se pertinet*, *bonum facit*, quia omne justum bonum est, et justa est illa vindicatio. Contra Adimant. c 26; c. Fortunat. disput. I. n. 15; de agone Chr. c. 7.

[92]) Malum bene ordinatum, et suo loco positum eminentius commendat bona. Enchir. c. 11; cf. de ordine c. 7; exposit. psalm. 9.

Schönheit des Weltalls zu erzielen — die Welt war vom Anfange an in der vollendetsten Schönheit und Integrität, — es ist vielmehr Disharmonie und Störung der Weltordnung, eine Mackel, ein dunkler Flecken in der ursprünglich reinen Schöpfung. Indem aber Gott, über der Weltordnung in allmächtiger Gütigkeit waltend, dasjenige, was der Ordnung widerstreitet, in die Ordnung einfügt, dadurch die Mackel der gestörten Ordnung durch die Zierde der wiederhergestellten Ordnung austilgt, wird das Böse ein zufällig eintretendes Mittel zur Verherrlichung Gottes und zum Schmucke des Universums.[93]) Denn es ist ein Grundgesetz der moralischen Weltordnung, daß entweder das Böse nicht sei, oder daß es nicht ungestraft sei.[94]) Das Geschöpf muß in jedem Falle

[93]) Ad naturalem ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut impunita esse non valeant. Contra Faust. XXVI. 3. De civ. Dei V. 9; XIX. 15.

[94]) Sed adhuc videtur minus intelligens, quod dictum est, habere, quod contradicat: dicit enim: „Si universitatis perfectionem complet etiam miseria nostra, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. Qua propter si ad miseriam nisi peccando non pervenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis, quam condidit Deus. Quomodo ergo juste peccata punit, quae si defuissent, creatura ejus plena et perfecta non esset?“ Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas, in quantum animae sunt; quae, si velint, peccant; si peccaverint, miserae fiunt. Si enim peccatis earum detractis miseria perseverat, aut etiam peccata praecedit, recte deformari dicitur ordo atque administratio universitatis. Rursus si peccata fiant et desit miseria, nihilo minus dehonestat ordinem iniquitas. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. Quod autem

den Tribut seiner Geschöpflichkeit, Verherrlichung des Schöpfers, bringen, wenn nicht im Gehorsame der Tugend, im Gehorsame der Straferduldung. Denn so fordert es das Universalgesetz der Schöpfung, daß die Unzier der Sünde augenblicklich getilgt werde durch die Zierde der Strafe.[95])

Die Gesichtspunkte, die sich uns hier ergeben haben, sind, wenn wir das Ganze überschauen, der Art, daß das Böse in der Welt nichts Anstößiges mehr haben kann. War nämlich der letzte Zweck der Schöpfung, d. i. Beseligung zu schaffender Wesen in Gott, nur mit dem intelligenten Geschöpfe erreicht, so war damit die Möglichkeit des Bösen zugleich schon gesetzt. Diese Möglichkeit machte Gott aus reiner Gnade, so zu sagen, durch Verleihung des posse non peccare zu einer fast unmöglichen Möglichkeit. Mehr konnte selbst Gott nicht mehr thun, da dem freien Geschöpfe die Freiheit nicht verkümmert werden durfte. Als das Böse wirklich wurde, blieb dennoch das göttliche Wirken dasselbe: heilig, liebevoll; und

---

ipsae non desunt animae, quas vel peccantes sequitur miseria, vel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus universitas plena atque perfecta est. De lib. arb. III. 9.

[95]) Quia nemo superat leges omnipotentis Creatoris, non sinitur anima, non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo, quod accepit, aut reddit amittendo, quo bene uti noluit. Itaque si non reddit faciendo justitiam, reddet patiendo miseriam: quia in utroque verbo illud debiti sonat. Hoc enim etiam modo dici potuit, quod dictum est: „Si non reddit faciendo, quod debet, reddet patiendo, quod debet.“ Nullo autem temporis intervallo ista dividuntur, ut quasi alio tempore non faciat, quod debet, et alio patiatur, quod debet, ne vel puncto temporis universalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictae. L. c. III. 14

es ist nur die böse Beschaffenheit des Geschöpfes, auf welche das Liebesfeuer als Zornfeuer, die Gnadensonne als brennende Gluth treffen muß. Obwohl aber das Böse seine erste und ursprüngliche Wurzel in der Tiefe des freien creatürlichen Geistes hat, so ist dessenungeachtet er nicht der einzige Herr seiner bösen Setzungen, sondern das Hinaustragen des Bösen in die Wirklichkeit, die äußere böse That, fällt der göttlichen Vorsehung anheim, welche dieselbe zum Guten wendend, seinem Schöpfungszwecke dienstbar macht. In wie fern nun das Böse nicht nicht-vorhergesehen, d. i. nicht positiv nicht gewollt ist, in sofern läßt sich sagen, daß auch das Böse vorhergesehen und in dem göttlichen Weltplane (negativ) vorbedacht ist,[96]) so daß Gott nicht nur trotz des Bösen, sondern gerade auch vermittelst desselben seinen ewigen Weltplan zur Ausführung bringt, d. i. das Gute wirkt, das Er von Ewigkeit her zu wirken beschlossen hat.

---

[96]) Nur so viel und nicht mehr liegt in den Worten des heiligen Thomas v. Aquin: Mala esse de intentione naturae universalis." Summ. qu. XXII. art. 2.

II. Theil.

Wesen des Bösen.

Erstes Kapitel.

Grundformen des subjektiven Bösen.

Bei Beantwortung der Frage: Was ist das Böse? sind zwei Standpunkte möglich, von denen der eine der subjektive (concrete), der andere der objektive (abstrakte) genannt werden kann. Im ersten Falle betrachtet man das böse Subjekt in seiner verkehrten Gesinnung und Thätigkeit, und darum wird man es hier mit der Sünde, ihren verschiedenen Arten und Graden zu thun haben. Im zweiten Falle dagegen wird vom bösen Subjekte gänzlich abstrahirt, und das Böse in seinem objektiven Sein zu begreifen und in seinem Verhältnisse zum Subjekte zu bestimmen gesucht. Diese Betrachtungsweise gibt uns den abstrakten Begriff des Bösen, des Bösen als solchen, während jene den concreten

zu ermitteln hat. Daraus folgt, daß diese Distinktion in der Beurtheilung eines Schriftstellers, der sie gemacht hat, wohl zu beachten sei, damit nicht Bestimmungen, die nur auf dem einen Standpunkte und für denselben gegeben worden sind, auf den andern übertragen, auf diese Weise die klare Einsicht in die eigentliche Lehre getrübt und eine gerechte Beurtheilung erschwert oder wohl gar unmöglich gemacht werde. Bei Augustins Lehre vom Wesen des Bösen nun findet das Gesagte seine volle Anwendung; die genannte Unterscheidung findet sich bei ihm in der bestimmtesten Form ausgeprägt; und hieraus folgte ganz nothwendig eine schon vielfach aufgefallene, vermeintliche Inconvenienz, wie er auf die kräftigsten und concretesten Auffassungen des Bösen unmittelbar die abstraktetsten und allgemeinsten Bezeichnungen folgen lassen konnte. Man suchte dies dadurch zu erklären, daß man behauptete, Augustinus habe in seinem Kampfe gegen den Pelagianismus seinen frühern, privativen Begriff, den er im Streite gegen die Manichäer adoptirt hatte, fallen lassen und sich mehr einer positiven Auffassung zugewendet. Allein diese Behauptung ist unbegründet; denn der Privationsbegriff des Bösen findet sich nicht allein in seinen Schriften gegen die Manichäer; sondern ist ganz entschieden auch in seinen spätern Werken, namentlich De civitate Dei, Enchirid. ad Laurent. festgehalten. Der einfache Erklärungsgrund hiefür ist der angedeutete; denn es ist durchaus unvermeidlich, daß nicht die Ausdrücke, wenn sie sich auf das Böse als solches, isolirt vom Subjekt gefaßt, beziehen, abstrakter und allgemeiner werden, als wenn man ein Subjekt im Auge hat, das in seiner Gesinnung und Handlungsweise grundsätzlich boshaft, Gott, so weit es möglich ist, spottet und trotzt. Dabei leuchtet von selbst ein, daß, wenn es auf den vollen Begriff des Bösen abgesehen wird, das-

jenige, was als verbunden und zusammengehörig gedacht worden ist, nicht einseitig getrennt und auseinandergehalten werden dürfe.

Um eine größere Klarheit zu erzielen, werden hier die beiden Standpunkte von einander abgesondert, und zuerst der concrete in Betrachtung gezogen, weil die Grundbestimmungen, die hier sich ergeben werden, die nothwendige Grundlage und Voraussetzungen für den abstrakten Standpunkt zu bilden haben.[97])

A. Grundformen des Bösen im bösen Subjekte.

Als Grundformen des Bösen, als subjektive Grundursachen des bösen Willens, wird von Augustin der Stolz und die Selbstsucht bezeichnet. Auch die heilige Schrift gibt diese zwei Principe des Bösen an: Eccl. X, 14, 15; 1. Tim. VI. 10. Andere Grundformen, die mitunter noch namhaft gemacht werden, sind nur Arten dieser beiden;[98]) auch diese selbst sind nicht immer strenge von einander geschieden, sondern bestehen vielmehr in- und miteinander. Aus dem Stolze und

---

[97]) Daß unsere Distinktion keine willkürlich gemachte, sondern in der Natur der Sache selbst begründete sei, erhellt aus Thomas v. Aquin, der die beiden Standpunkte ebenfalls getrennt behandelt. Cf. L. c. qu. XLIII. u. XLIX. Imae part. u. qu. XVIII. sqq. Ima secdae part.

[98]) Als solche werden noch genannt avaritia, audacia. Cf. de Trinit. XII. 14; de lib. arb. III. 17; de civ. Dei XXII. 24.

der Selbstsucht entspringt alles Böse; sie sind die ersten Grundursachen desselben.[99])

Der Stolz wird definirt als eine heftige Begierde nach einer verkehrten Größe. Verkehrt ist die Größe, weil der Geist, die Grenze seiner Endlichkeit und Bedingheit überspringen wollend, von demjenigen, mit welchem er als seinem Seins- und Lebensgrunde innigst geeint sein sollte, abfällt, um sich selbst Seins- und Lebensprincip zu werden und zu sein.[100]) Wenn der Geist anfangt, drückt sich unser Heilige auch aus, sich selbst zu sehr zu gefallen (sibi nimis placere), dann fangt er an, stolz zu sein. Sich selbst gefallen heiße aber, Gott verlassen, ganz auf sich selbst sich stellen, in sich selbst sich isoliren.[101]) Dieses stolze Selbstgenugsein ist daher Abfall von Gott und Auflehnung gegen Gott. Der Stolze will sein eigener Herr und

[99]) Omnium malorum caput atque origo superbia est. De civ. Dei XIV. 3. — Amor sui fons omnium vitiorum et malorum. De civ. Dei XXII. 22; XIV. 13. — Li radicem omnium malorum quaeris, habes Apostolum dicentem (1. Tim. VI. 10.), radicem omnium malorum esse cupiditatem. Radicem radicis quaerere non possum. Si autem verum est, omnium malorum radicem esse cupiditatem, frustra aliud aliquod mali genus quaerimus. C. Fortun. disp. II. n. 21.

[100]) Quid est superbia nisi perversae celsitudinis appetitus! Perversa enim altitudo est, deserto eo, cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono incommutabili deficit, quod ei magis placere debuit, quam ipse sibi. Spontaneus autem iste defectus. De civ. Dei XIV. 13.

[101]) *Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere.* L. c.

Gebieter seiner Gedanken und Handlungen sein; will nach außen etwas scheinen, was er nach innen nicht ist. Daher wird der Stolz genannt eine gewisse schadhafte Hoheit (ruinosa altitudo) des Wohlgefallens an sich (sibi placendi), der Schatten der Freiheit und Herrschaft. In dieser Selbsttäuschung hält der Stolze sich selbst für sein höchstes Gut, das ihn zu beseligen, für ein Licht, das ihn zu erleuchten vermöge.[102]) Daher will er herrschen wie Gott, Gott verkehrter Weise nachahmend, sofort Gott nicht mehr über sich, Niemand neben sich, Alles nur unter sich haben; er will in diesem Streben nach verkehrter Selbstverherrlichung alle Geschöpfe und Gott selbst sich dienstbar machen, über sie mit absoluter Macht gebieten und herrschen.[103]) Darin besteht die Bösartigkeit des Stolzes.

Indem aber die stolze Seele, statt in Demuth und Selbstvergessenheit sich an Gott hinzugeben, ihn als höchstes Gut anerkennend und verherrlichend, um von ihm erleuchtet und zur Liebe entzündet zu werden, sich von Gott lossagend, gegen Gott aufsteht, wird sie immer mehr, von ihm zurück- und abgestossen, in sich finster und erstarrend. Daher ist der Stolz, oder die verkehrte Selbstverherrlichung des Gei-

---

[102]) Oritur superbia, cum quisque sibi praesidet seque sibi ad vivendum caput facit. De spir. et lit. c. 7. Cum anima in seipsa delectatur — ideo adhuc superba est, quia se pro summo bono habet. Ep. 119; cf. de music. VI. 40; de gen. c. Manich. II. 5; de vera rlig. c. 45. 48. 52; de civ. Dei XXI. 16.

[103]) Sic superbia perverse imitatur Deum. *Odit* namque cum sociis aequalitatem *sub* illo; sed imponere vult sociis dominationem *pro* illo. De civ. Dei XIX. 12; cf. de vera relig. c. 52; de music. VI. 13; conc. 2. in psalm. 70; de nat. et gr. c. 27. 29.

stes, Sturz und Erniedrigung, die Demuth aber, die freiwillige Unterwerfung unter Gott, Erhebung und Verherrlichung des Geistes.[104])

Die Selbstsucht (perversus sui amor, cupiditas) ist vom Stolze nicht wesentlich verschieden; sondern während der Stolz mehr nach außen die Ordnung Gottes stört, und sich als Wider-Gott an Gottes Stelle hindrängen will, zerstört die Selbstsucht die sittliche Ordnung in der Seele und macht den Menschen, indem sie ihn den entfesselten Begierden und Leidenschaften überliefert, zum Unmenschen.[105]) Die heilige Liebe ist nach Augustinus das wahre Leben der Seele. Durch die wahre Gottesliebe sollte die Seele in Gott, sich selbst vergessend, denken und leben, damit Gott, in ihr lebend, ihr Leben zu einem wahren Gottesleben erhebe und gestalte. Die verkehrte Selbstliebe verträgt sich aber mit der Gottesliebe schlechthin nicht.[106]) Denn in jener will die Seele sich das sein und werden, was nur Gott für sie sein kann, nämlich Beseligung. Das Böse als Selbstsucht charakterisirt sich somit als das Streben nach absolutem Sein und Leben d. i. nach Selbstbeseligung. So schildert sie Augustin in seiner Abhandlung über den 121. Psalm bei dem Worte idipsum (v. 3.) „Nur Gott,“ sagt er, „kommt dieses idipsum (absolutes Selbst) zu; denn nur Er

---

[104]) De civ. Dei XIV. 13. Ipsum quippe extolli, jam dejici est. L. c.

[105]) Perversus sui amor privat sancta societate turgidum spiritum, eumque coarctat miseria, jam per iniquitatem *satiari cupientem*. De gen. ad lit. XI. 15.

[106]) Duo amores, alter bonus, alter malus — non se simul capiunt in uno pectore. Med. c. 35; lib. 50 hom. h. 8.

ist ewig derselbe und unwandelbar. Als ein Engel sich vermaß, dieses absolute Selbst aus sich zu gewinnen (habere), auf daß er für sich ein absolutes Selbst (Beseligung) wäre, fiel er und ward zum Teufel. Es weckte aber Satan diesen Hoffartsgeist auch im Menschen, und zog auf diese Weise ihn, der noch aufrecht stand, mit in seinen Fall hinein; auch jene (die ersten Menschen) wollten sich ein „absolutes Selbst" sein; „wollten sich Princip und Herr sein (sibi principari, sibi dominari voluerunt)."

In dem „Staate Gottes" wird die Selbstsucht dargestellt als Eigenwille, der sich über den göttlichen Willen hinaussetzt, sich selbst Gesetz und Endzweck werden will. Dieser Eigenwille steigert sich zuletzt zur wilden Willkür, zu einer zügellosen Ungebundenheit; das Leben eines solchen Menschen ist sodann ein Leben nach seiner verkehrten und verderbten Natur, — das darum zur schweren Schuld wird, weil er das höhere Leben freiwillig aus sich ausgestossen hat, — das zuletzt in seiner vollen Bösartigkeit und Ausartung teufelsähnlich sich gestaltet.

Dieses selbstsüchtige Leben wird weiter bezeichnet als ein Leben „nach dem Menschen," „nach sich selbst und dem eigenen Willen," „als ein Leben nach dem Fleische." Unter letzterem versteht aber Augustinus nicht ein epicuräisches Leben der sinnlichen Lust (de civ. Dei XIV. 2.) sondern, sich anschließend an die Bedeutung von caro, σάρξ in der heiligen Schrift, den sittlich verderbten ganzen Menschen (l. c.) und (nach Gal. V.) unter den Werken des Fleisches nicht allein alle Ausartungen im sinnlichen Lebensgebiete des Menschen, sondern vorzüglich die Leidenschaften und sittlichen Excesse in seiner geistigen Natur,

Feindschaft, Haß, Rachgier u. s. w.; denn alle diese lege der Apostel dem Fleische bei, da doch alle auch dem Satan eigen sind, ja in ihm die Herrschaft haben (principatum tenent); obwohl die Unkörperlichkeit des Satans außer allem Zweifel sei. „Weil aber der Mensch nicht nach sich, sondern nach Gott leben, nicht, was dasselbe ist, seinen Willen, sondern Gottes Willen thun soll, darum ist dieses sein Leben, da es nicht aus Gott und der göttlichen Wahrheit geschöpft ist, sondern aus dem eigenen Selbst genommen, ein Leben der Unwahrheit und Lüge.“ (L. c. c. 4.) „Denn nicht so leben, wie zu leben der Mensch geschaffen ist, das ist Lüge; er will nämlich selig sein, auch wenn er nicht so lebt, daß er es sein kann. Eine schreckliche Selbst-Täuschung!“ (L. c.)

Diesem Leben nach der Lüge und nach dem Menschen ist entgegengesetzt das Leben „nach der Wahrheit“ und „nach Gott;“ daher scheidet sich das Menschengeschlecht nach der sittlichen Haltung der Einzelnen in zwei Reiche (civitates) ab, in ein himmlisches, wo die Liebe Gottes lebt und wirkt, sich vollendend bis zur Selbst-Verachtung (=Vergessenheit) der Creatur, und in ein irdisches, wo die Selbstsucht waltet, sich steigernd bis zur Gottesverachtung. Der König des himmlischen Reiches ist Christus, in Milde und Frieden die Seinigen regierend, der Fürst des irdischen Reiches ist Satan, der ärgste Feind des himmlischen Reiches, der mit tyrannischer Gewalt Alle beherrscht, die durch Stolz und Selbstsucht seinem Reiche sich einverleibt haben.[107])

Es dürfte schwer sein, sich noch kräftiger, als es Augustinus gethan, über die subjektiven Grundformen des Bösen

---

[107]) De civ. Dei XIV. 1, 13, 28; XIX. 13.

auszudrücken. Jeder Vorwurf einer oberflächlichen, das sittliche Gefühl abschwächenden Auffassung des Bösen ist damit vorneweg abgewiesen. Zugleich ist der absolut ausschließende Gegensatz zwischen dem moralisch Guten und moralisch Bösen in der bestimmtesten Form ausgedrückt. Dieß hier ausdrücklich anzumerken, war nothwendig, wie das Folgende zeigen wird.

B. Das Böse im Akte, die Sünde.

Eine bestimmte Form und Gestaltung gewinnt das Böse der Gesinnung im bösen Akte, er mag dann bloß innerlich vollbracht oder auch in die Erscheinungswelt übertragen werden. Der einfache, concrete Ausdruck für das Böse des Aktes ist: Sünde. Diese ist nach Augustinus die Uebertretung des ewigen Gesetzes, ein Akt gegen das göttliche Gesetz vollzogen.[108]) Sie kann als solcher mehrere Momente in sich enthalten. So war die Ursünde ein Akt des Stolzes, des Unglaubens, ein Selbstmord, Entweihung der unversehrten Natur, Diebstahl (unerlaubte Aneignung der verbotenen Frucht), habgierige Selbstsucht, die sich mit dem nicht benügte, was genügen sollte.[109]) Das Gattungsmerkmal aller Sünden aber ist die Abwendung vom Göttlichen und wahrhaft Bleibenden und die Hinwendung zum Veränderlichen und Unzuverläßsigen.[110]) Denn das ewige

---

[108]) Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra aeternam legem. C. Faust. XXII. 27; de duab. anim. c. 11.

[109]) Enchir. c. 45.

[110]) Omnia peccata hoc uno genere continentur, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur. De lib. arb. I. 16.

Gesetz ist nichts Anderes, als der ausgesprochene Wille Gottes, der die Richtschnur des menschlichen Handelns ist. Wer also das Gesetz übertritt, der negirt es und will es nicht, damit negirt er Gott, fällt von Gott aktuell ab.[111]) Der Abfall von Gott ist daher das eigentlich Sündhafte der Sünde, das Formale derselben.[112]) Die Vorstellung, die uns hier in Augustinus entgegentritt, ist, daß sich in der aversio der göttliche und menschliche Wille kreuzen, einander gegensätzlich und widerstrebend begegnen. Gott hat nämlich den Menschen in Gnaden an sich gezogen und hält ihn liebevoll umschlossen; dieser aber reagirt, um die aversio zu setzen, geradezu gegen Gott und gegen den Zug der Gnade, weil er Gott und die Verbindung mit ihm nicht mehr will, sondern in Abneigung sich trennend, ein Anderes, welches er über Gott hinweg zu erstreben gelüstet, Gott vorzieht und entgegensetzt. Dieß die Bedeutung der aversio im Sinne unsers Heiligen.[113]) Sie ist darum auch das eigenste und alleinigste

---

[111]) C. Faust. XXII. 27.

[112]) Motus vero ille aversionis, *quod fatemur esse peccatum*, quoniam defectivus motus est — ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. De lib. arb. II. 29.

[113]) S. Nro. 114. Dem deutschen Worte „Sünde" (altd. sunta, sunda, suntja, sundja) liegt das avertere als „sondern," „absondern" zu Grunde: „Div sunde seisset von dem sundern, wan der sunder von got unt von der christenheit gesundert ist." Gesch. der kath. Kanzelberedſ. der Deutsch. v. Kehrein, II Th. S. 7. Andere ziehen die Ableitung vom lat. insons = unschuldig, davon das ungebräuchlichere sons = schuldig, vor; nach dieser würde „Sünde" soviel als „Schuld" bezeichnen. In jedem Falle ist das Wort sehr significant. Es bedarf keines weitern Beweises, daß, wenn die Sünde aversio a Deo ist, die Wiederherstellung des

Werk,[114]) daher auch die eigentliche Schuld des freien Geschöpfes; in ihr besteht auch eigentlich dessen Verkehrtheit (perversitas) als der concrete Ausdruck seines ganzen Natur- und Gott- widrigen Verhaltens, seiner Bösartigkeit.[115])

Da nun der Wille in seiner aversio nicht mehr auf Gott als den Endzweck seines Verlangens hinzielt, aber ein Objekt und Ziel, auf das sich seine Entschlüsse und Bestrebungen beziehen, haben muß; so ist der böse Akt bezüglich des Objekts auch eine Hinwendung und Hingebung an das creatürliche Sein.[116]) An und für sich ist diese Hingebung

Zusammenhangs des Geschöpfes mit Gott nur durch eine conversio ad Deum vermittelt werden könne: Aversio creaturae ab incommutabili bono vitium ejus; et conversio ejus virtus ejus est. Epist. 120. c. 23. — Conversio corrigit aversionem. De civ. Dei VIII. 24; cf IX. 17; confess. VIII. 2; V. 2. Bekannt ist, daß die heil. Schrift die Sünde als aversio, die Bekehrung als conversio bezeichne. Beweisstellen anzuführen wäre überflüssig. Ganz stimmt mit Augustinus überein C. Bellarmin. Cf. controv. de sacr. bapt. I. 8; II. 9.

[114]) Quod a Deo nos avertimus, nostrum est, et haec est voluntas mala; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adjuvante non possumus, et haec est voluntas bona. De pecc. merit. II. 18; cf de lib. arb I. 20.

[115]) Vivit apud Te semper bonum nostrum, *et quia inde aversi sumus, perversi sumus.* Confess. IV. 16; cf. de lib. arb. II. 19.

[116]) Est *peccatum* hominis *inordinatio* atque *perversitas*, id est, a praestantiore conditore *aversio* et ad condita inferiora *conversio.* Lib. I. ad Simpl. qu. 1. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi, bono et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum

nicht unrecht, sondern gut; denn das intelligente Geschöpf sollte auch alles Geschaffene in seiner Liebe des Schöpfers um=

---

aliorum propria, vel quaecunque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit; atque ita homo superbus, curiosus, lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est. De lib. arb. II. 20. cf. ibid III 1; de civ Dei XII. 7. 8, 9. Hr. Müller (a. a. O. S. 399) hat an dieser und ähnlichen Definitionen etwas auszusetzen. Er sagt: „Nehmen wir noch hinzu, daß Augustinus — das Böse von Seite des Gegenstandes, worauf es sich überall als verkehrte Begierde bezieht, als conversio ab eo, quod magis s. (sive) summe est, ad id, quod minus est, bezeichnet: so scheint denn freilich der Gegensatz des Bösen gegen das Gute, wie wir ihn auch anfassen mögen, uns aus den Händen zu entschlüpfen. Denn selbst wenn wir an die Stelle des minus der Realität das Nichts setzen, so ist doch keine Wahrheit in der Vorstellung, daß das Nichts einen wirklichen Gegensatz gegen das absolute Sein bilde . . . und es tritt an die Stelle des Gegensatzes zwischen gut und böse unvermeidlich der bloß graduelle Unterschied zwischen einem Unvollkommnern und Vollkommnern.“ Auch Ritter (a. a. O. S. 360 f.) redet von einem „Gradunterschiede“ zwischen gut und böse, von einem „gradweise abfallen“ in der Lehre Augustins vom Bösen. Wir müssen den beiden Gelehrten widersprechen, und behaupten, daß ihre Deduktionen falsch sind. Sie suchen nämlich dort einen Gegensatz, wo keiner zu suchen und keiner zu finden ist. Denn nach Augustin bildet kein Ding, als nur das Nichtsein, einen Gegensatz gegen Gott: Ei naturae, quae summe est, contraria natura non est, nisi quae non est, etc. De civ. Dei XII. 2. Abgesehen nun davon, ob zwischen absolutem Sein und Nichtsein ein Gegensatz bestehe, liegt, also der Gegensatz in der v. M. citirten Stelle nicht in der Verschiedenheit der Objekte, in deren magis vel minus esse, sondern in der *aversio* — die Hr. Müller hier und auch II. B. S. 174 unbeachtet gelassen, warum? — und *conversio* des **Willens**. Die aversio ist das Formale der Sünde. Dr. Marheinecke (Ottomar, S. 114.) nennt daher geradezu „die innere Trennung von Gott das Böse selber“ (Vgl. S. 134). Wenn der Wille nicht mehr auf Gott hinzielt, so muß er sich einem andern

fassen;[117]) sie wird aber sündhaft, wenn sie auf eine verkehrte Weise (male) geschieht, d. i. wenn die Hinwendung zum Geschöpfe eine Abwendung vom Schöpfer ist. Denn auf diese Weise werde die natürliche Ordnung der Dinge umge-

---

Objekte zuwenden, auf das sich sein Begehren und Bestreben hinrichtet; denn objektlos kann er weder handeln noch wollen. Die conversio ist daher immer die nothwendige Folge der aversio. Das minus esse hat daher keineswegs den Gegensatz des Bösen gegen das Gute zu bestimmen, sondern es ist damit nur ausgesprochen, daß das creatürliche Sein ein Reizmittel für den Willen zur aversio a summe esse und ein moralischer Gegensatz werden könne, wenn es der Wille in seiner aversio dem höchsten Gute als Objekt seines Begehrens entgegensetzt. Der Gegensatz des Guten und Bösen in der Handlung liegt also in dem Gegensatze, in welchem die conversio voluntatis ad Deum und aversio vol. a Deo stehen. Wem das nicht einleuchtet, der wolle noch den Begriff der aversio, wie ihn Augustin uns gibt, bei sich überlegen: *Aversio est, cum ille, cui bonum est Deus, sibi ipse vult esse bonum suum, sicut sibi est Deus.* De lib arb III. 24, und sich dann fragen, ob da, wo das minus esse, das Ich, als ein Absolutes dem Absoluten entgegengestellt wird, noch von einem „graduellen Unterschiede," von einem „gradweise abfallen" die Rede sein könne. Diese aversio und conversio bezeichnen etwas mehr, als ein „Zurücksein hinter dem Bessern," oder ein „Nochnichtsein" des Guten, oder einen „geringern Grad der Unterordnung unter Gott," wie noch in jüngster Zeit der privativen Auffassung nach geredet wurde S. Kirchenlex. v. Wetzer u. Welte, Art. die Sünde); sie bezeichnen das Hinausgehen über das Allgute, das Verschmähen des unvergänglichen Guten um eines vergänglichen willen, die Ueberordnung des Bedingten und Endlichen über das Unbedingte und Unendliche. — Die weitere Deduktion Hrn. Müllers eines bloß graduellen Unterschiedes fällt damit von selbst; ist aber auch durch folgende Stelle geradezu zerstört: Non malum est, quod minus bonum est. Contra ep. Manich. c. 31.

[117]) De civ. Dei XII. 8; confess. II. 5; epist. 20. c. 2.

stürzt, das Höchste unter das Niedere, das Unendliche unter das Endliche, das Ewige unter das Zeitliche herabgesetzt.[118]) Das Princip dieses sittlichen Umsturzes ist die verkehrte Liebe, die Begierlichkeit.[119]) Diese falsche Liebe ist geradezu und wesentlich Verachtung Gottes und Hingebung an die Creatur, sofort auch aktuelle Opposition gegen Gott, indem sie die Verkehrtheit, in der sie besteht, gegen die Ordnung Gottes zur Geltung bringen will. Darum involvirt der Begriff der aversio zugleich die Begriffe des Ungehorsams, der Auflehnung und des Widerstandes gegen Gott, der Verneinung und Absagung, der Verachtung Gottes; und es kann die aversio als verkehrte Liebe eine Intensivität erhalten, die sich als wahre Lust am Bösen und Uebelsthun kund gibt.[120]) In dieser Tiefe sittlicher Verkommenheit und Bosheit tritt die Verstockung und Verhärtung im Bösen ein: das vollendet Böse, oder, wie Augustinus sich auch ausdrückt, der stete Wille, Gott und den Guten zu schaden.[121]) Dieser Zustand ist die äußerste

---

118) Cum se voluntas, relicto superiore, ad inferiora convertit, efficitur mala; non quia malum est, quo se convertit, sed *quia perversa est ipsa conversio* Idcirco non res inferior voluntatem malam facit, sed rem inferiorem *prave* atque *inordinate* ipsa, quae facta est, *appetivit.* De civ. Dei XII. 6. 7, 8, 9.

119) De civ. Dei XIV. 7; contra Secund. c 17.

120) Malus habet plenum pectus justitiae, quando quidem illi Deus videtur malefacere, et ipse sibi videtur injuste pati Etsi dares illi navem gubernandam, in naufragium iret cum illa. Vult autem Deum excutere de gubernatione hujus mundi, et ipse tenere gubernacula creaturae, et distribuere omnibus dolores et laetitias, poenas et praemia. Exp. psalm. 122; de civ. Dei XII. 3; XIII. 13. 15, 20; etc.

121) In peccatorum *impia atque mortifera quadam suavitate* perdurandum sibi esse decernit, et in finem usque perdurat.

Finsterniß und Kälte; der böse Geist ist Finsterniß und der Sünder ein finsterer Abgrund.[122])

Die Ohnmacht und der Fluch des Bösen zeigt sich darin, daß das böse Wesen immer nur sich selbst zu schaden vermag. Denn je verkehrter und widerspenstiger der Wille sich der Ordnung Gottes zu entziehen trachtet, desto schärfer und zwingender schließt sie ihn ein. Und so lastet auf der verschuldeten Unordnung des sündigen Wesens die gerechte Ordnung des strafenden Gottes, und dieß ist recht und gut.[123]) —

Exp. epist. ad Rom.; de gen. ad lit. XI 3: XI. 15; de catechiz. rud. c. 11.

[122]) L. c.; de civ. Dei XIX. 13; contra Faust. XXII 22; de morib. Manich. II. 5.

[123]) Qui deserit eum, a quo factus est, et inclinatur in id, unde factus est, id est, in nihilum; et hic peccato obtenebratur, sed non penitus perit, sed in infimis ordinatur. Exp. psalm 7. — Deus per justitiam potestatis suae bene utitur malis injustorum; *recte ordinans in poenis, qui se perverse ordinaverunt in peccatis.* De natura boni c. 37; cf. ibid. c. 7, 9; de civ. Dei V. 9; XIX. 13, 15. „Der Weise," sagt Graf de Maistre, „sieht in der Strafe die Vollendung der Gerechtigkeit." Abendstund. v. St. Petersb. I. Th. S. 33.

Zweites Kapitel.

Wesen des Bösen an sich — der Privations-Begriff des Bösen.

So leicht es ist, vom subjektiven Standpunkte aus das Wesen des Bösen als Selbstsucht und Stolz zu bezeichnen, ebenso schwierig wird die Antwort, wenn nach dem objektiven Sein desselben, um seine Natur und reale Beschaffenheit gefragt wird. „Wem ist das Wesen des Bösen an sich je klar geworden?" fragt selbst der gefeierte Möhler, und auch Augustinus hat in seinen Confessiones Geständnisse niedergelegt, welche einen solchen Ausruf sehr rechtfertigen.[124]) Hier läßt uns Augustinus in der Geschichte seiner Seele lesen und den Kampf beobachten, den die Frage nach dem „woher" und „was" des Bösen in ihm hervorgerufen hatte. Einen jener Augenblicke, da sein Geist von Zweifeln wie gefoltert war, und keinen Ausweg aus dem Labyrinthe der Bedenken und Einwürfe erkannte, erzählt er in folgender Weise: „Ich stellte vor das Auge meines Geistes

---

[124]) Ja, man hat sogar auf eine derartige Bestimmung, als über die menschliche Fassungskraft hinausgehend, gänzlich verzichtet. S. Tübinger Zeitschr. Jahrgg. 1830. S 71.

alle geschaffenen Wesen und sprach: Siehe Gott, und siehe da, was Gott geschaffen hat; gut ist Gott und unendlich erhaben über alles dieses; und der Gute hat nur Gutes geschaffen, und siehe, wie Er Alles umfaßt und erfüllt. Wo also und woher ist das Böse und wie hat es sich da hereingeschlichen? Welches ist seine Wurzel, und was ist sein Same? Oder ist es vielleicht gar nicht? Warum fürchten wir es dann und scheuen uns vor dem, was nicht ist? Oder wenn wir eitel fürchten, dann ist vielleicht die Furcht selbst das Böse, und das Herz wird ohne Grund gemartert und gepeinigt. Und das Böse fällt dann um so schwerer auf uns (tanto gravius est malum), je mehr das nicht ist, was wir fürchten, und wir dennoch fürchten. Darum entweder gibt es ein Böses, das wir fürchten, oder das ist das Böse, daß wir fürchten. Woher ist das Böse? Gott hat ja alle diese Wesen geschaffen, der Gute nur gute. Woher ist es also? Oder war dasjenige, woraus Gott all dieses gemacht hat, irgend eine böse Materie, und Er hat sie bloß geformt und geordnet, aber etwas in ihr übrig gelassen, was Er nicht ins Gute umgebildet hat? Warum aber dieß? War Er nicht im Stande sie (die böse Materie) ganz umzugestalten und zu verwandeln, so daß nichts Böses mehr geblieben wäre, da Er doch Alles kann? Ferner, warum wollte Er aus ihr überhaupt etwas bilden? warum hat Er nicht vielmehr mit derselben Allmacht bewirkt, daß sie gar nicht mehr da war? Oder konnte sie gegen seinen Willen existiren? Oder wenn sie ewig war, warum hat Er sie so lange, unendliche, abgelaufene Zeiträume hindurch, so sein lassen, und so lange nachher hat es ihm erst gefallen, aus ihr etwas zu machen? Oder wenn Er auch nicht gleich am Anfange aus ihr etwas machen wollte, sollte der Allmächtige nicht vielmehr dieß gethan haben, daß sie nicht war, und Er

Selbst nur allein Alles war, das wahre, höchste und unendliche Gut?" [125]) Eines war unserm Heiligen doch bald zur höchsten Gewißheit geworden, nämlich dieß, daß das Böse keine Substanz sei. Darum heißt es weiter unten: „Und das Böse, von dem ich suchte, woher es wäre, ist keine Substanz. Denn wenn es eine Substanz wäre, dann wäre es gut. Es müßte nämlich entweder eine incorruptible Substanz sein, und dann wäre es wahrhaft ein großes (das höchste) Gut; oder eine corruptible, die, wenn sie nicht gut wäre, auch nicht corrumpirt werden könnte. Und so sah ich, und es ist mir offenbar geworden, daß Du Alles gut geschaffen hast, und daß es durchaus keine Substanzen gibt, die Du nicht geschaffen hast." Aber wenn das Böse keine Substanz ist und doch ist, was ist es? was kann es sein? Dieß war die Frage, die nicht zu umgehen, deren genügende Beantwortung so schwierig war. Sie war einmal nicht zu umgehen in der innern Bekehrungsgeschichte unsers Heiligen selbst, da sie wesentlich damit verflochten, noch viel weniger im Kampfe mit dem Manichäismus, wo sie gerade den Cardinalpunkt, um den sich Alles bewegte, bildete. Die Lösung all dieser Schwierigkeiten und Zweifel, die für Augustinus mit dieser Frage eingetreten waren, führt er selbst auf die Mittheilung eines Gnadenstrahles von oben zurück, in Folge dessen es allmälig in seinem Geiste Licht wurde und die Ruhe wiederkehrte. Die privative Auffassung des Bösen, wie dieselbe schon frühere Kirchenväter gegen die gnostischen Sekten ausgebildet hatten, verschaffte ihm diese Beruhigung und zugleich einen deckenden Schild, den er auch als Angriffswaffe gegen die Manichäer mit der geübtesten dialektischen Gewandtheit zu führen verstanden.

---

[125]) Confess. VII. 5, 7.

Damit sind wir bei der Entwicklung der Privationstheorie des Bösen, wie sie Augustin weiter ausgebildet hat, angekommen. Sie besteht, in kurzen Umrissen gezeichnet, in Folgendem:

Nach der formellen Seite betrachtet ist das Böse die Sünde selbst; die Sünde ist aber nicht irgend eine Substanz, sondern das Verkehrte des gethanen Aktes. [126]) Darum ist das Böse nicht ein der Gesammtheit der Dinge Gemeinsames, sondern eine persönliche Schuld. [127]) Materiell ist das Böse die Beraubung des Guten; demnach keine Substanz d. i. etwas für sich Seiendes, weil jede Substanz etwas Gutes ist. Gleichwie die physische Krankheit nicht des Körpers Substanz ist, sondern nur die Privation der Gesundheit des Körpers, so ist auch die sittliche Krankheit, das Böse, nicht der Seele Substanz, sondern Beraubung des Guten der Seele. Daher für sich nicht sein könnend, fordert das Böse zu seinem Wirklich = werden und = sein ein anderes für sich Seiendes (Substanz, Subjekt), an dem es ist. Dem substantiellen Sein gegenüber ist daher das Böse ein Nichtseiendes und Nichtiges, aber doch an der Substanz ein wirklich und wahrhaft Seiendes: ein Nichtseiendes, weil es getrennt von der Substanz gänzlich aufhört zu sein, wirklich nicht ist; aber ein wirklich Seiendes, weil es dem Seienden, dem Subjekte, schadet. Das Böse ist daher dasjenige, was dem

---

[126]) Ipsum peccatum malum est. De vera relig. c. 20. Non est peccatum aliqua substantia; sed tamen hoc nomine perperam facti actus exprimitur. De nat. et gr. c. 54; cf. de morib. Manich. ll. 8.

[127]) Nullum malum est universae naturae; sed sua unicuique culpa. De vero relig. c 23; cf. serm. 4. de verb. Dom c 3.

Subjekte (natura) an dem es ist, schadet, indem es ihm das Gute entzieht und es dadurch corrumpirt. Das Böse ist daher die Corruption der Natur (Subjekt) und gegen die Natur. Die Corruption vermag aber nicht in sich selbst zu bestehen, sondern ist nur an einem Guten, das sie corrumpirt, daher auch aus diesem Grunde keine Substanz. Da aber Alles, was ist, nur darum Existenz hat, weil es gut ist, so kann das Böse dem Subjekte nicht alles Gute entziehen, es sofort nicht gänzlich corrumpiren, weil es sonst die Existenz des Subjekts und mit dieser seine eigene aufheben würde. Es bleibt darum, so böse das Subjekt und so sehr es corrumpirt werden mag, immer noch etwas Gutes zurück, welches vom Bösen nicht absorbirt, nicht vernichtet werden kann.

Ist aber das Gute die Bedingung der Existenz der Dinge, so ist das Böse als Beraubung des Guten auch eine Beraubung des Seins, Abfall vom Sein, Streben zum Nichts und Nichtsein (malum tendit ad nihilum), zwar kein eigentliches Nichts, aber ein Annähern an das Nichts (nihilo appropinquare). Mit der Zunahme des Bösen nimmt daher das Sein ab. Da aber die Beraubung nie alles Gute aufheben kann, so kann auch das Sein, als was Gutes, nie gänzlich zerstört werden. [128])

---

[128]) Malum est privatio boni Enchir. c. 4. u. c. 5. ganz. Statt weiterer Citate verweisen wir für das Folgende auf diese cap. 4. et 5; auf die Schriften gegen die Manichäer, de natura boni, de civitate Dei. — Der Grundbegriff des althochdeutschen bôsi (böse) ist das Schwache, Geringe, Nichtige; die Abstammung des deutschen Wortes „Böses" begünstigt demnach die privative Auffassung. S. Graff. althochdeutsch. Sprachschatz, 3. Th. S. 216. Müller, a. a. O. S. 174.

Da ferner die Vollkommenheit eines Dings, sein Gutsein, durch die in ihm abgeprägten Ideen des Maßes (modus), der Schönheit (species) und der Ordnung (ordo) bedingt ist, und davon abhängt, Alles, was Sein hat, es nur unter diesen drei Seinsweisen, Existenzformen hat, so ist das Böse auch eine Beraubung dieser drei Seins- und Vollkommenheits-Formen eines Dings,[129]) d. i. es ist der in den Dingen wirklich gewordene Widerspruch gegen die Idee des Ebenmaßes, der Schönheit und Ordnung = das Maßlose, Häßliche und Mißfällige, die Unordnung und Perversion eines Dings. Weil aber da, wo diese drei Existenzformen gänzlich fehlen, die Existenz unmöglich ist, so ist auch hier die Beraubung keine eigentliche Beraubung, sondern eine Minderung.

Ein höchstes Böses kann es darum nicht geben, weil schon sein Begriff die Bedingungen des Daseins: Güte, Maß, Schönheit, Ordnung gänzlich ausschließt. Sein Sein ist daher absolut unmöglich.

Das Böse hat also das Gute stets und überall zur Voraussetzung, wo das Böse ist, da auch das Gute (aber nicht umgekehrt), und es kann das Böse gar nicht sein ohne das Gute. Es ist daher das Subjekt, dem das Böse einwohnt (inest), nur ein verderbtes oder verderbnißvolles Gutes (malum est vitiatum vel vitiosum bonum). „Denn Alles, was ist, wenn es auch verderbt ist, ist, insofern es ist, gut, — es ist aber böse, insofern es verderbt ist." „Insofern der Mensch Mensch ist, ist er gut, weil Gottes Werk; inso-

---

[129]) Malum nihil aliud est quam corruptio vel privatio modi vel speciei vel ordinis naturalis. De nat. boni c. 4. u. 23.

fern er aber verkehrt und verderbt ist, ist er böse. Daraus folgt nicht, daß wir das Böse gut und das Gute bös nennen und den Fluch des Propheten auf uns laden (Js. V. 20.), sondern wir preisen vielmehr das Werk Gottes (homo), verdammen aber die Verderbniß des göttlichen Werkes (vitium hominis)."

„Obwohl also Gutes und Böses zweifelsohne conträre (einander ausschließende) Gegensätze sind, so können sie gegen den Satz des Widerspruchs nicht nur zumal sein, sondern das Böse kann ohne das Gute durchaus nicht sein, gleichwohl aber das Gute ohne das Böse. Denn es kann der Mensch oder Engel auch nicht böse sein; aber er kann nicht böse sein, ohne zugleich Mensch oder Engel zu sein; aber etwas Gutes ist er, weil er Mensch ist, etwas Gutes, weil er Engel ist, etwas Böses, weil er verkehrt ist." [130])

Das Böse also ist nichts anderes, als Beraubung des Guten und besteht nur in dieser Beraubung, im Schaden. Sobald es aufhören würde zu schaden, würde es aufhören ein vitium naturae und sofort böse zu sein.

Aus diesem folgt als gemeinsames Resultat, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sein könne. Denn Er, von dem das Sein, die Natur, alles Gute, alle Schönheit und Ordnung ist, kann nicht zugleich die Ursache des Abfalles vom Sein und von der Natur, kann nicht der Urheber der Beraubung des Guten, der Schönheit und der Ordnung,

---

[130]) Enchir. c. 5.

kann nicht der Urheber der Unordnung, Perversion und Corruption der Natur sein.

Als Beraubung kann das Böse eigentlich nicht gewußt werden, sondern das Wissen des Bösen ist eigentlich ein Nichtwissen des Guten; dadurch, daß wir das (sein sollende) Gute nicht wissen, ergibt sich uns das Wissen um das Böse, so daß das Böse, so zu sagen, durch Nichtwissen gewußt und durch Wissen nicht gewußt wird. „Denn gleichwie der Strahl des Augenlichtes, über die körperlichen Formen hingleitend, nirgends die Finsterniß sieht, als nur da, wo er anfängt nicht zu sehen; und gleichwie das Ohr die Stille nur da vernimmt, wo es dieselbe im Nichthören vernimmt: so beschaut auch unser Geist zwar im Wissen die intelligiblen Formen; bringt aber da, wo diese fehlen, sie sich zum Verständniß (condiscit) durch deren Nichtwissen.“ [151]) —

---

[151]) De civ. Dei XII. 7. Die Behauptung eines bloß negativen Wissens des Bösen folgt consequent aus der Ideenlehre Augustins. Nach dieser ist alles wahrhaft Seiende ein verwirklichter göttlicher Gedanke, eine realgewordene Idee. Würde demnach ein positives Wissen zugegeben, so müßte dem Bösen eine Idee entsprechen. Implicite ist damit gesagt: dem Bösen entspricht keine Idee; es ist der Widerspruch gegen die Idee des wahren Seins.“ Cf. *Thom. Aqu.* de verit. qu. 3. art. 4. Staudenmaier, Philosoph. des Christenth. S. 915. Die Negation wahrnehmen ist übrigens sehr verschieden vom Nichtwahrnehmen: die Perception der Negation (Privation) ist ein Akt des percipirenden Geistes, das Nichtwahrnehmen aber nicht. — Daß das böse Subjekt als ein positiv widerstrebendes von Gott gewußt werde, wird mit der Geltendmachung eines bloß negativen Wissens des Bösen an sich nicht in Abrede gestellt.

Dieses sind die Grundzüge der Privationstheorie des Bösen, wie sie in Augustins verschiedenen Schriften niedergelegt ist. Man muß in der That gestehen, daß sie sich durch Scharfsinn, feine Dialektik und logische Consequenz vor so manchen Auffassungen des Bösen vortheilhaft auszeichne. Sie hat jedenfalls für sich, daß sie sich nicht mit oberflächlichen Bestimmungen begnügt, sondern in die Natur des bösen Subjekts hinabgreift. Wir würden uns daher einer unverzeihlichen Oberflächlichkeit schuldig zu machen fürchten, wollten wir uns sogleich statt zu einer ernsthaften Prüfung, zu einer leichtfertigen Verwerfung der Privationstheorie des Bösen durch so manche Stimmen, die dagegen laut geworden sind, verleiten lassen. Die Prüfung ist jedenfalls auch eines Denkers, wie Augustinus war, würdiger.

Gleich beim Beginne der Untersuchung nun tritt uns die Behauptung entgegen, „daß die ganze Privationstheorie eine metaphysische Haltung habe; [132]) und weiter gehend, daß

---

[132]) Ritter, a. a. O. S. 351. Mit Recht hat schon J. Müller (a. a. O. S. 404.) darauf hingewiesen, daß der gelehrte Geschichtsforscher die eigenthümliche Fassung des Privationsbegriffs bei Augustinus nicht besonders beachtet habe. Wir sind auch sonst der Ansicht, daß die Darstellung des ganzen philosophisch-theologischen Lehrsystems des großen Kirchenlehrers, wie sie Hr. Ritter gegeben hat, nicht zu den glänzendsten und gelungensten Partien seiner sehr gerühmten Geschichte der Philosophie gehören dürfte. Zudem ist die ernste, objektiv-historische Haltung zu oft schiefen Seitenblicken auf die Kirche, „wie sie damals war," preis gegeben. Die Kirche soll den reichbegabten Geist Augustins in seinem hohen Fluge gehemmt haben? Was meint wohl Hr. Ritter, daß aus dem Manichäer Aurelius geworden wäre, wenn ihn nicht die Kirche, wie sie damals war und noch ist, d. i. katholisch, zum Augustinus gemacht hätte? — Sehr naiv ist, was Tennemann (Gesch. d.

„Augustinus das bonum naturae in metaphysischem Sinne genommen und daher unter privatio boni eine Verminderung und Beraubung des Seins, der Realität (?) der Natur" verstanden habe, [133]) eine Behauptung, die darauf abzielt, daß nach Augustin's Lehre der Geist durch das Böse Einiges von seiner Realität eingebüßt und weniger real geworden wäre. Diese Behauptung ist von solchem Be-

Philos. VII. B. S. 290) über den Privationsbegriff zum Beßten gibt. Nach ihm will Augustinus sagen: „Je mehr die Dinge Realität haben, desto mehr thun sie Gutes; denn ihr Handeln hat eine Ursache; je mehr sie Schranken und Mängel haben, desto mehr sündigen sie; denn dann hat ihr Handeln keine Ursache." Wie geistreich, Hr. Tenneman, und auch gut pantheistisch! — Schelling (Philos. Schrift. 1. B. S. 444) sieht in der privatio eine bloße limitatio und in defectus (Abfall) die „ideale Unvollkommenheit des Geschöpfes!"

[133]) J. Müller (a. a. O. S. 397). Der sehr gelehrte Verfasser weiset auf Enchir. c. 12 hin. Da dort von dem Verluste der Willensfreiheit die Rede ist, so wird die Verminderung der Realität des Geistes sicherlich den Verlust des freien Willens betreffen. Aber der Verlust der Willensfreiheit für das Gute ist doch kein Verlust des freien Willens. Es ist ja doch ein ungeheurer Unterschied zwischen dem Verluste einer Realität und einer ethischen Fertigkeit. zwischen dem substantiell freien Willen und der sittlichen Befähigtheit, das Gute aus sich zu wollen. „Nicht also das verlangte Augustinus von den Pelagianern, daß sie bekennen sollten, der freie Wille überhaupt und an sich sei todt und erloschen, sondern nur in Bezug auf das Gute und die Verehrung und die Liebe Gottes, in Beziehung auf die Beschaffenheit seiner Seligkeit habe der Mensch die Freiheit seines Willens verloren." Dr. Marheinecke, Ottomar S. 154. S. Nro. 39. Wir verweisen wiederholt auf *Petavius*, und geben hier nur das Resultat seiner gründlichen Untersuchung der Lehre Augustins in diesem Betreffe: „Non natura ipsa per peccatum erepta est homini aut nativa vis, et proprietas ulla. Theolog. dogm. de opif. sex dier. lib. IV. c. 7. nro. 8. tom. III. p. 476.

lange und wirft ein so schiefes Licht auf unsern Heiligen und seine Lehre, daß wir die Geduld der Leser nicht zu ermüden hoffen, wenn wir sie mit einigen Gegenbemerkungen abweisen, und diesen negativen Beweis vorweg geben, ehe die weitere Entwicklung des Privationsbegriffs folgen wird.

Es kann zugegeben werden, daß obige Darstellung, und so gibt sie Augustinus in vielen seiner Schriften, den Schein an sich trage, als hätte man es hier mit der Metaphysik und nicht mit moralischen Begriffen zu thun. Dieß ist aber doch nur Schein, der bei genauerem Zusehen verschwindet. Man bemerkt nämlich bei eigener Prüfung bald, daß eine scharfe Unterscheidung metaphysischer und moralischer Beziehhungen der nämlichen Begriffe durch das Ganze sich hindurchziehe; daß namentlich der Begriff „gut," „bonum" bald in metaphysischem, bald in moralischem Sinne genommen sei.

1) Wenn es geheißen hat, das Böse könne nicht alles Gute aufzehren, so ist damit keine willkürliche Schranke in derselben species des Guten gesetzt, sondern auf jenen Punkt hingewiesen, wo eben die Realität der Natur, das real Gute dem Bösen gegenübersteht, das nicht mehr aufgehoben werden kann.

2) Wenn weiter gesagt wurde: der Mensch als Mensch ist gut, er ist nur böse in sofern er verderbt ist; was soll dieß heißen, als: Insofern der Mensch eine sinnlich-geistige Realität ist, ist er gut? Ist er aber noch seiner realen Natur nach gut, so kann die Realität der Natur keinen Verlust erlitten haben, weil er sonst nicht mehr „als Mensch," seinem Begriffe nach gut wäre.

3) Wenn Augustinus unzähligemal die Formel ausspricht: „Das Böse ist nur am Guten," so läßt sich die Unterscheidung zwischen moralisch und metaphysisch Gutem nicht mehr schärfer aussprechen. An welchem Guten soll denn das Böse sein, wenn es nicht am metaphysisch Guten, an der Substanz, an dem realen Subjekte ist? Dasselbe ist der Fall, wenn das Böse nur ein verderbtes Gutes genannt wird. Diese Unterscheidung wird von Augustinus so entschieden festgehalten, daß er sogar das Denkgesetz des Widerspruches deßhalb ignorirt. Daß er aber dieß thut, läßt uns annehmen, daß er den Widerspruch nur für einen scheinbaren, keineswegs für einen wirklichen zu halten geneigt war. Der Widerspruch ist in der That nur ein scheinbarer; denn nur moralisch Gutes und moralisch Böses stehen in einem conträren Gegensatze, keineswegs aber metaphysisch Gutes und moralisch Böses; jenes ist vielmehr die nothwendige Basis und subsistirende Grundlage von diesem.

4) Wie scharf Augustinus diese Unterscheidung, wenn auch nicht immer im Worte, in seinem Denken ausgeprägt hatte, ergibt sich auch daraus, daß er in gleicher Weise das ethisch Gute, die Tugend nur an einem Subjekte, also an einem metaphysisch Guten, zur Existenz kommen läßt. [134]) So sind also ethisch Gutes und ethisch Böses für sich nicht seiend und bedürfen zu ihrem Sein eines metaphysisch Guten. Heißt es dagegen, das Gute könne auch für sich sein, so ist — wenn dieser Satz nicht auf

[134]) Qualiscunque vita sine ulla virtute potest esse; virtus vero sine ulla vita non potest esse. De civ. Dei XIX. 3.

Gott, von dem er eigentlich gilt, sondern auf das sittliche Geschöpf bezogen wird — entweder damit ausgesagt, daß die Substanz, die an sich gut ist, keines andern Seins, wie das Böse, zu ihrer Existenz bedürfe, oder es ist das ethisch Gute mit dem real und metaphysisch Guten identificirt, und jener Widerspruch im Subjekte verneint, den die Existenz des Bösen zu setzen scheint, und in einem gewissen Sinne auch wirklich setzt.

5) Wenn Augustinus ferner behauptet, der abgefallene Geist habe nicht aufgehört, Geist zu sein, sondern nur, ein guter Geist zu sein, so ist damit die reale Unveränderlichkeit der Natur des Geistes in bestimmter Weise ausgesprochen. [135]) Wenn aber weiter gesagt wird, daß

---

[135]) Avertendo a summo bono amittit animus, ut sit bonus animus, non autem amittit, ut sit animus. De Trin. VIII. 3 *Defectus hominis non malam naturam initiat, sed eam, quae bona condita est, vitiat. Sanato autem vitio, nullum malum remanet, quia vitium naturae quidem inerat, sed vitium natura non erat.* De grat. Chr. 19; cf de genes. c. Manich. II. 29; de civ. Dei XIV. 6. Naturae, in quibus (mala) sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt. *Detrahitur porro malum, non aliqua natura, quae accesserat, vel ulla ejus parte sublata, sed ea, quae vitiata atque depravata fuerit, sanata atque correcta.* De civ. Dei XIV. 11; cf. enchir. c. 4 46; contra Julian. V. 4; de perfect. just. c. 2; de nat. et gr. c. 34. Die protestantische Lehre, welche das Böse in die menschliche Wesenheit übergehen, Natur des Menschen werden und sein läßt, wornach sodann das Böse durch die Gnade der Rechtfertigung nicht mehr von der Seele hinweg genommen, sondern mit den Verdiensten der objektiv vollbrachten Erlösung nur verhüllt und zugedeckt, nicht angerechnet werde, hat den heil. Augustinus zum entschiedensten Gegner; während er die katholische Lehre einer bloßen Deteri-

auch der Satan noch in einer Beziehung gut sei, so kann jenes Aufhören des „Gutseins" nur auf das formelle und moralische, nicht aber auf das metaphysisch Gute bezogen werden, weil dieses nichts anderes heißen würde, als er habe gänzlich und nach jeder Beziehung hin aufgehört, gut zu sein.

6) Endlich sagt es Augustinus mit klaren Worten selbst, daß sich das sittlich böse Wesen nicht seiner Natur nach (naturâ), sondern nur durch die Verderbniß (vitio = non adhaerere Deo) von den guten, d. i. jenen, die Gott anhangen unterscheide; [136]) er sagt es mit dürren

---

orirung der Creatur, sofort einer völligen Hinwegnahme des Bösen, und einer vollständigen Heilung und Reintegrirung der gefallenen Creatur durch die heiligmachende Gnade so kräftig und offen vertritt. An obigen Stellen zeigt sich auch sonnenklar die Unhaltbarkeit und Grundlosigkeit der Behauptung Wiggers (pragmat. Darstell. des August. u. Pelagianismus, I. Th. S. 63 f.), daß nach der Lehre Augustins die Erbsünde, weil die Concupiscenz bleibe, durch das Bad der Wiedergeburt nicht getilgt, sondern bloß nicht mehr angerechnet werde. Da die Concupiscenz nicht eigentliche Schuld, sondern Strafe der Sünde ist (S. Nro. 36), so kann sie auch bleiben, obgleich die Schuld getilgt ist. „Sie wird nur nach dem Sprachgebrauche Sünde genannt," sagt der Heilige, „weil sie aus der Sünde entstanden ist, und, wenn sie siegt, Sünde hervorbringt." De nupt et concup. I. 23. Concupiscentia peccatum *dicitur*, quia peccato facta est appetitio; ne peccaret homo, reatus ejus regeneratione solutus est, conflictus ejus ad agonem relictus est. Opus imp. c. Julian. I. n. 70. Exakter läßt sich das kath. Dogma hierüber nicht mehr aussprechen. Cf. Conc. Tr. Conc. Trid. sess. VI. de pec orig.

[136]) *Profecto non Deo adhaerere vitium est.* Omme autem vitium naturae nocet, ac per hoc contra naturam est. Ab illa igitur, quae adhaeret Deo, *non naturâ differt ista*, *sed*

Worten, daß durch das Böse von dem Subjekte keine Substanz (keine Realität) hinweggenommen, keine hinzugefügt worden sei.[137])

Diese Gründe zeigen zur Genüge, daß die Privation auf das metaphysisch Gute, auf die Realität nicht bezogen werden könne. Augustinus müßte nicht eine so tiefe und richtige Einsicht in die Natur des Geistes gehabt haben, um einen solchen psychologischen Unsinn, wie er bekanntlich in der Lehre vom Bösen im XVI. Jahrh. zu Tage gefördert wurde, auf die Bahn zu bringen.

Nun können wir zur eigentlichen Betrachtung der Privationstheorie übergehen. Es wird nöthig sein, ein paar Begriffsbestimmungen vorauszuschicken, zunächst genau anzugeben, was Privation sei und welches „Gut" sie der Creatur entziehe.

Die Privation ist die nicht sein sollende Entziehung eines sein sollenden Guten, und unterscheidet sich in sofern von der einfachen Negation, als diese die Aufhebung schlechthin, die Verneinung eines für das Subjekt gleichgiltigen Guten, oder auch dessen Nichtvorhandensein be-

---

vitio: quo tamen etiam vitio valde magna, multumque laudabilis ostenditur ipsa natura. De civ. Dei XII. 1. Wie könnte Augustinus noch in diesen Lobsprüchen von der natura reden, wenn ihre Realität Schaden gelitten hätte?

[137]) — Peccato effici animam miseram, quae honestate rectae voluntatis beatitudinem obtinebat, *nulla addita detractave substantia.* Contra ep. Manich. c. 17; cf. de civ. Dei XIX. 13

zeichnet.[138]) Was das bonum betrifft, so gibt es nach Augustinus drei Categorien von Gütern:

1) Solche, in Folge derer wir tugendhaft leben, die nicht mißbraucht werden können; das sind die übernatürlichen Tugenden, — höchste Güter.

2) Solche, ohne welche man nicht tugendhaft leben kann, die aber des Mißbrauchs fähig sind; diese sind die natürlichen Vermögen der Seele, Intelligenz und Wille — mittlere Güter.

3) Solche, ohne welche man tugendhaft leben kann, z. B. körperliche Schönheit u. s. w., — geringste Güter.[139]) Diesem entsprechend kann ein Ding z. B. der Geist wieder in dreifacher Beziehung gut sein. So spricht Augustinus

a) von einem bonum des Seins (esse), von einem substantiellen Gutsein aller seienden Dinge — das Ding ist an sich gut; real, substantiell Gutes;[140])

---

[138]) Thom. Aqu. summ. I. qu. 48. art. 5. Non omnis negatio est malum, sed negatio boni debiti. Privatio est negatio in subjecto. Annot. C. Cajet. ad I. qu. 48 art. 1. et 3.

[139]) De lib. arb. II. 19.

[140]) In quantum sumus, boni sumus. De doctr. chr I. 32. Omnis natura, in quantum natura, etiam corrupta, aliquod bonum est. De civ. Dei XIX. 13; XII. 3 4. — Omne ens, in quantum est ens, bonum est. *Thom. Aqu.* l. c. qu. 5. art. 1. et 3.

b) von einem bonum als der natürlichen Vollkommenheit des Seins, die durch modus, species und ordo bedingt ist — das Ding, wie es war und sein soll, formell Gutes; [141])

c) von einem übernatürlichen Guten — übercreatürliche Vollkommenheit oder Verklärung der creatürlichen Vollkommenheit durch Heiligkeit und Gerechtigkeit; sittlich Gutes.

Das real Gute bleibt, wie eben dargethan worden ist, vom Bösen völlig unberührt; aber die übercreatürliche Vollkommenheit des Seins geht verloren und an die Stelle der creatürlichen tritt die Corruption und Perversion, und darin besteht das Böse. [142]) Dieß ist nun noch umständlicher zu erörtern.

Wie wir oben gesehen haben, beruht die Möglichkeit des Bösen, die Corruptibilität der Creatur auf ihrem Geschaffensein aus Nichts, die wirkliche Corruption oder das wirklich gewordene Böse auf der verkehrten Willensbestimmung des freien Geschöpfes, auf dem Mißbrauche der Naturgabe der

---

[141]) Haec tria, modus, species et ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis: et ita haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva, parva bona sunt: ubi nulla, nullum bonum est. De nat. boni c. 3. n. 1. Ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie et ordine. *Thom. Aqu.* l. c. qu. 5 art. 5.

[142]) Esse natura, in qua nullum bonum sit, non potest. Proinde nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est, sed *perversitas* eam malam facit. De civ. Dei XIX. 13; XIII. 14; XIV. 9; de vera relig. c. 13.

Freiheit. Wir haben nun eine Stelle, worin Augustinus bestimmt angibt, worin die Verderbniß der sittlich bösen Creatur bestehe. Sie besteht darin, daß „ihr die Integrität entzogen wird, nämlich, die Schönheit, Gesundheit, Tugendhaftigkeit und das sonstige Gute, so es einer Entziehung oder Minderung fähig ist.“ [143]) Die Integrität derselben ist aber die Wahrheit und die Liebe. „Die Wahrheit ist die Schönheit der Seele; sie wird durch die geistige Finsterniß, die der Seele eine gewisse Häßlichkeit eindrückt, corrumpirt; die Lauterkeit der Liebe ist der Seele Gesundheit; sie wird corrumpirt durch die verkehrte Begierde.“ Die Wahrheit ist die Sonne, die in der Seele leuchtet, das Leben und die Schönheit der Seele. Sie kann der Mensch nur durch eine verkehrte Willensbestimmung, durch Abfall von Gott verlieren; dadurch verfällt er aber zugleich der Eitelkeit und der Lüge, der Geistesfinsterniß und der Sebstsucht. [144]) In dieser Wahrheit standen Engel und Mensch in ihrem ursprünglichen Zustande; allein sie bestanden nicht in der Wahrheit: durch ihre Trennung von Gott fielen sie von der Wahrheit ab, der Eitelkeit anheim. Das ist ihr vitium.“ [145]) Unter dieser Wahrheit, welche die Integrität der intelligenten, sittlichen Creatur bedingt, haben wir demnach die dem Geiste ursprünglich einwohnende göttliche

---

[143]) De civ. Dei XII. 3. 4.

[144]) Particeps veritatis potest esse anima humana, ipsa autem veritas Deus est immutabilis supra illam. *Ab ea vero veritate quisquis aversus est et ad seipsum conversus tenebratur mendacio.* De gen. c. Manich. II. 16; cf. de Trinit. VIII. 6; enchir. c 17; confess. II. 6; de lib. arb II. 24; etc.

[145]) De civ. Dei XI. 15; XV. 11; de doctr. chr. I. 23.

Wahrheit, Gott selbst zu verstehen. Dieß erhellt noch mehr aus dem Folgenden. „Denn in Wahrheit," heißt es weiter, „sind die Engel sogleich bei ihrer Erschaffung des ewigen Lichtes theilhaft geworden, d. i. der unwandelbaren Weisheit Gottes, durch die Alles geschaffen worden ist, die wir nennen den eingebornen Sohn Gottes, damit sie durch das nämliche Licht erleuchtet, durch welches sie geschaffen worden, Licht würden (lux fierent) und seien — nicht in sich selbst, sondern in Gott; wendet sich daher der Engel von Gott ab, so wird er unrein, gleichwie alle, welche wir unreine Geister nennen, nun bereits nicht mehr ein Licht sind im Herrn, sondern Finsterniß in sich selbst, da sie der Theilnahme an dem ewigen Lichte beraubt sind. Denn das Böse ist keine Natur, sondern der Verlust des Guten hat den Namen »Böses« erhalten.«[146]) Im Schlußsatze sind die vorausgehenden concreten Begriffe wieder in den abstrakten Begriff der Beraubung zusammengefaßt und es begreift dieser hier negativ in sich: Beraubung der Wahrheit d. i. der Gesundheit der Seele; positiv einerseits Finsterniß und Häßlichkeit, andrerseits verkehrte Begierde und Selbstsucht.

Wie Gott die höchste Wahrheit und unendliche Liebe ist, so ist er auch das absolute Sein. Wer Gott verbunden ist, nimmt an seinem Sein Antheil und hat in ihm einen höhern Grad des Seins (magis est) Weil nun Engel und Mensch in diesem höchsten Sein standen, so waren sie über ihr creatürliches Sein hinausgehoben (magis fuerunt). Es fiel aber der Engel von der höchsten Seinheit (summa essentia) ab, und so ist er in einem mindern Grade

---

[146]) De civ. Dei XI. 9.

(minus est, nicht „minder real"), als er war, da er sich Gottes erfreute, der auf allerhöchste Weise (summe) ist, d. i. er hat nur mehr ein corruptes creatürliches Sein.[147]) Dieser Abfall vom absoluten Sein ist das Streben zum Nichts und Nichtsein. Denn da alles Geschaffene aus Nichts geschaffen, aus dem Nichtsein ins Dasein gesetzt worden ist, so ist der Abfall von Gott, dem letzten Grunde alles Seins und Daseins, ein Streben zum Nicht-Dasein, zum Nichts.[148]) „Das Gottaufgeben, in sich selbst Sichisoliren, d. i. sich selbst genügen, das ist zwar nicht ein wirkliches Nichtsein, aber ein Annähern (ein Streben) zum Nichtsein." [149])

---

[147]) De vera relig. c. 13.

[148]) Omnis defectus tendit ad nihilum. De immort. an. c. 7; de morib. Manich. c. 2; exp. psalm. 7.

[149]) De civ. Dei XIV. 13; cf. XII. 9. Es ist aufgefallen, daß in der Lehre vom Bösen das Nichts „dieses Kreuz des Verstandes," wie es von Schelling genannt wird, eine so bedeutende Rolle spiele. Der große Kirchenlehrer soll dabei in einen zweifachen Irrthum gefallen sein, „einmal daß er das Nichts als etwas Reales behandelte — als materia peccans —; und zweitens übersah er, daß der Ausdruck: aus Nichts erschaffen, seine Bedeutung nur dem entgegengesetzten Ausdrucke der Heidenwelt zu verdanken habe, die da eine, mit Gott gleich ewige Materie annahm, aus der die Gottheit sodann die Dinge gebildet habe." A. Günther, Vorsch. II. Th. S. 66. Dagegen ist zu erwidern, daß die Art, wie Augustinus die Seele aus Nichts erschaffen werden läßt, mit der Vorstellung eines realen Nichts sich nicht vertrage. Denn da ist ex nihilo facere = sufflando facere, flatum facere, sufflare. Cf. de civ. Dei XII 23; XIII 24. Von der Materie dagegen wird gesagt, daß sie aus dem Nichts schlechthin sei: Omnis terrena materies *omnino* de nihilo est. L. c. XIV. 11. Tam enim omnipotens est (Deus), ut possit etiam de nihilo, *id est, ex eo, quod omnino non est*, bona facere De nat. boni c. 1. Dieselbe Erklärung weiter unten wiederum, wo auf Rom. IV. 17.

Noch tiefer geht die Speculation, wenn Gott als absolutes Leben und sofort als höchste Beseligung für das intelligente Geschöpf betrachtet wird. Von diesem absoluten, beseligenden Leben war die Seele des Urmenschen im primitiven Zustande erfüllt, beseelt und durchlebt. Und dieses Leben nach seinem ganzen Inhalte und Umfange ist das wahre Leben der Seele, das sie hatte, darum haben sollte, dessen Mangel die unverzeihlichste Schuld, die peinlichste Unglückseligkeit mit sich bringt.[150]) Die Sünde, die Beraubung dieses höhern, sein sollenden Lebens der Seele, ist daher ein geistiger Selbstmord, moralische Selbstvernichtung,[151]) der Tod der Seele, dem der zweite Tod, der des Leibes, nothwendig folgte. So stirbt der Mensch, wenn die gottverlassene Seele den Körper verläßt. Der Tod des Menschen ist daher eine gewaltsame Trennung in einanderlebender (cohaerentium) Naturen, sei es Gottes von der Seele, oder der Seele von dem Leibe. So vernichtet die Seele ihr wahres Leben, weil sie

verwiesen ist. Was den zweiten Punkt betrifft, so hatte Augustinus Heidenthum, Manichäismus und die Ueberreste des Gnosticismus noch vor sich und in seinen Schriften als Gegner der christlichen Lehre vor Augen Diesen gegenüber konnte es nicht genügen, die Quelle des Bösen im Willen nachzuweisen, so lange nicht die gnostische Vorstellung, daß jeder Geist als ein Aeon aus dem göttlichen Wesen emanirt sei, oder der manichäische Irrthum, daß die Seelen in Körper gebannte Lichttheile der geraubten und zersplitterten, göttlichen Weltseele seien, durch das ex nihilo im Principe zerstört war. Der ideale Grund der Schöpfung in Gott ist damit keineswegs geleugnet. S. Nro. 3.

150) De civ. Dei XII. 1.

151) Darum sind sehr häufig die Ausdrücke gebraucht: Adam (homo) perdidit se, interfecit, occidit se, interiit, periit etc.

es vernichten will; aber ihr creatürliches Leben, wie viel oder wenig (quantulacumque propria vita) es immer sein mag, vermag sie nicht zu vernichten;[152]) und so lebt sie, weil das Geschöpf nie so sehr von Gott abfallen kann, daß es gar nicht mehr ist, in ihrem Tode ewig; dieß ist der ewige Tod.[153])

Die Ausdrücke: Abfall vom Sein, Streben zum Nichts, Annähern an das Nichts sind damit hinlänglich erklärt; sie heißen nichts anderes, als Aufgeben des objektiven Seins und Lebens in Gott, Ab- und Ausschließung des Geschöpfes von Gott und Isolirung in die eigene, verderbte, nichtige Natur. In den Begriff der Privation ist daher weiter aufzunehmen: Beraubung des höhern Seins und seligen Lebens in Gott, was positiv Gottverlassenheit und geistigen Tod ergeben hat.[154])

Hat uns schon die bisherige Untersuchung zu dem Resultate geführt, daß das Böse nicht bloß Aufhebung des übernatürlichen Guten, sondern auch Verderbniß des natürlich Guten sei, so wird dieses sich noch klarer herausstellen, wenn wir die zweite Art des Guten d. i. die durch modus, species und ordo bedingte natürliche Vollkommenheit der Dinge näher ins

---

[152]) De civ. Dei XIII. 2.

[153]) L. c. XIII. 12; cf. ibid. 14. 24; XII. 5.

[154]) Cf. de vera religione c. 11: Nulla vita est, quae non sit ex Deo; quia utique Deus summa vita est, et ipsae fons vitae. — Mors autem vitae non est nisi nequitia, quod ab eo, quod nequicquam fit, dicta est: et ideo nequissimi homines, nihili homines appellantur. Cf. tract. 7. in Joann.

Auge fassen. Eine Definition Augustins hat nämlich gelautet: **Malum est privatio modi, speciei et ordinis naturalis.** Diese Begriffsbestimmung klingt sehr metaphysisch und hängt in der That mit seinen ontologischen Principien so innig zusammen, daß die Kenntniß dieser zum richtigen Verständnisse wesentlich nothwendig ist. Sie sind folgende: Gott ist das höchste Maß (modus), die höchste Schönheit (species), die höchste Ordnung (ordo). In allen von Gott geschaffenen Dingen, sowohl körperlichen als unkörperlichen, sind diese allgemeinen Begriffe (Ideen) verwirklicht; sie sind an sich gut und bilden das allen Dingen gemeinsam zukommende Gute. Wo sie sich finden, da ist Gutes, und irgend ein seiendes Wesen, wo sie nicht sind, da ist auch nichts Gutes, und kein Sein. Sie sind in den verschiedenen Dingen verschieden, hier mehr, dort minder ausgeprägt; und je vollkommner sie selbst in den Dingen sind, desto vollkommner sind die Dinge selbst. „Daher kann es sein, daß eine Natur, welche nach ihrem natürlichen Maße, ihrer natürlichen Schönheit und Ordnung vortrefflicher ist, auch wenn sie verderbt ist, doch noch besser ist als eine unverderbte andere, welche diese bestimmenden natürlichen Seinsweisen in einem minder vollkommnen Grade an sich trägt," d. h. die geistige Natur ist eine edlere, selbst wenn sie verderbt ist, als die unverderbte körperliche.[155]) Im Allgemeinen ist modus das einem Dinge zukommende Nichtzuviel und Nichtzuwenig, seine gehörige, ebenmäßige innere Bestimmtheit; species das das Innere abbildende Aeußere, die entsprechende Form, dann die Schönheit eines Dings, endlich ordo das richtige Verhältniß, in welchem ein Ding zu sich und zu andern steht. In diesen

---

[155]) De nat. boni c. 3 — 7. Statt modus ist auch mensura, statt species auch numerus gebraucht. De lib. arb. II. 20.

natürlichen Bestimmtheiten besteht die natürliche Vollkommenheit eines jeden Dings. So lange es in dieser Vollkommenheit verharrt, ist nichts Böse an ihm, weil das Böse nichts anderes als die Störung der natürlichen Vollkommenheit und Integrität desselben d. i. seine Corruption ist. [156])

Da die Dinge nach dem Grade ihres natürlichen Gutseins von einander verschieden sind, und diese Verschiedenheit durch die erwähnten allgemeinen Eigenschaften bedingt ist, so müssen diese selbst unter sich verschieden sein. Fragen wir nun nach der Natur dieser natürlichen Bestimmtheiten bezüglich der intelligenten Creatur, so tritt auch hier wie oben ein höheres Moment, die volle Integrität des Geistes mitbestimmend, ein. Das ethische Moment ist nämlich auch hier das maßgebende und entscheidende; und muß es wohl sein, da es ein Fundamentalsatz unsers Heiligen ist, die intelligente Natur (Creatur) sei so vollkommen geschaffen worden, daß sie Gott verbunden sein muß, wenn ihr wahres Sein sich begründen, ihr volles Leben sich entfalten soll. Darum ist der Abfall so verhängnißvoll, die Privation so tief greifend, weil die Creatur ganz Gott angehören, in ihm sich erfüllen und beseligen soll.

Als ein solches ethisches Moment haben wir die „Weisheit" anzusehen; sie ist der modus animi, das Nichtzuviel und Nichtzuwenig der intelligenten Creatur. „Wenn ihr mich aber fragt," wird erklärend hinzugefügt, „was die Weisheit sei, so sage ich, daß sie nichts anderes als das Maß (modus) sei, d. i. dasjenige, wornach die Seele sich selbst abwägend

---

[156]) De nat. boni c. 37.

sich bestimmt, so daß sie weder in das „Zuviel" ausschweife noch unter dem gehörigen Vollmaße sich einschränke. Sie schweift aus in den wollüstigen, herrschsüchtigen und stolzen Bestrebungen und in ähnlichen, wodurch die Seele der Ungemäßigten und Unglückseligen sich Wohlsein und Macht zu verschaffen meint. Sie schränkt sich ein im neidigen Geize, in der Furcht, Traurigkeit, und Anderm, was es nur immer gibt, das den Menschen, wie solche Unglückselige selbst bekennen, unglückselig macht."[157]) Diese Weisheit (modus) der Seele ist von der höchsten Weisheit (summus modus), Gott, nicht verschieden. Darum ist sie Beseligung.[158]) Somit wäre unter privatio modi zu verstehen, primiär Beraubung der göttlichen und secundär der natürlichen Weisheit, d. i. die Ausschweifung der Seele im „Zuviel und Zuwenig," das Vorwalten der sündhaften Bestrebungen nach dem Verluste des höhern Gleichgewichts des ganzen Seelenlebens in Gott. Mit dieser Beraubung ist eine Schranke in der Seele niedergebrochen, die Sündenlust greift nach zwei Richtungen durch, sich ausbreitend nach außen als begierliche Herrschsucht, sich ein- und abschließend nach innen als Selbstsucht.

---

[157]) De beata vita n. 33. et 34

[158]) . . . . . . Habet ergo modum suum, id est, sapientiam, quisquis beatus est Quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est? — Sed quid putatis esse sapientiam nisi veritatem? — Veritas autem, ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem perfecta convertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est. — Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est, Deo frui. Cetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum. L. c.; cf. de lib. arb. II. 9 — 16.

Das zweite Moment ist die Schönheit (species) der Seele. Hierüber läßt sich Augustinus so vernehmen: „Gleichwie dem Körper, wenn seine Form ins Schlechtere umgewandelt wird, die Schönheit verloren geht oder vielmehr geändert wird; und gleichwie dasjenige häßlich genannt wird, was früher schön geheißen, und der Körper, der vorher gefallen hat, nun mißfällt; also wird auch die Schönheit des geraden Willens, mit dem fromm und tugendhaft gelebt wird, wenn der Wille ins Schlimmere verkehrt worden ist, verkümmert und verwüstet. Dadurch wird die Seele, die, mit dem Schmucke des guten Willens angethan, Seligkeit genoß, unglückselig, obwohl keine Substanz hinzugekommen oder weggenommen worden ist.“ [159]) Die natürliche, durch die Gnade vollendete rectitudo voluntatis ist der Schmuck, die Zierde (species) der Seele. Die privatio speciei ist also Aufhebung dieses übernatürlichen und Verwüstung des natürlichen Schmuckes; ist die Verzerrung (perversitas) des Geistes, das sittlich Häßliche, Finstere, Gespensterhafte.

Das dritte Moment endlich ist die Ordnung d. i. die Unterordnung des Niedern unter das Höhere, so daß der Körper dem Geiste, der Geist Gott untergeben und gehorsam ist. So lange die Seele in dieser Ordnung sich befindet, so lange hat sie die Tendenz, eben weil zur Ordnung, zum Sein. Denn die Ordnung zwingt zum Sein, wie die Unordnung zur Auflösung des Seins, zum Nichtsein tendirt. Gott ist die Ordnung selbst, darum das Sein selbst, das absolute Sein. Wenn demnach die Ordnung in der Seele zur vollkommnen Ausgestaltung gelangt ist, dann hat die Seele ihr

[159]) Contra epist. Manich. c. 17.

volles und wahres Sein und Leben, so weit es die Creatur erreichen kann, erreicht, d. i. sie ist im Besitze Gottes selbst. Durch die Sünde nun hebt die Seele diese Ordnung, die Gott in ihr angelegt und ausgestalten will, in sich auf, indem sie Gott unter die niedern Güter herab- und diese über ihn hinaufsetzt, d. i. Gott von sich ausstoßt. Dadurch erhält sie die Tendenz zum Nichtsein, und wird ihrer Integrität beraubt, indem an die Stelle der Ordnung ihr conträrer Gegensatz, die „Unordnung tritt, die auch Perversion und Corruption genannt wird.“ [160])

Damit ist diese Untersuchung geschlossen. Die Resultate, welche sie ergeben hat, stimmen mit den obigen völlig überein. Wollen wir sie zusammenstellen, so bildet sich nachstehende Uebersicht:

Das Böse ist

(abstrakt)	(konkret)	
1. Beraubung des Guten (im Allgemeinen):		
a) Beraubung der Integrität der Seele:		
α) der Wahrheit, d. i. der Schönheit	= Finsterniß und Häßlichkeit;	
β) der Liebe, d. i. Gesundheit	= Kälte und Begierlichkeit.	
b) Beraubung des höhern Seins	= Gottverlassenheit, Streben zum Nichtsein;	Höchste Unseligkeit.
c) Beraubnng des höhern Lebens	= Geistiger (ewiger) Tod, Selbstvernichtung.	

160) De morib. Manich. II. 6. „Dadurch daß die Creatur ihre Einheit mit Gott auflöst,“ löst sich die Einheit, die Ordnung, in ihr selbst auf, und jene tendirt insofern ad non esse, denn nihil est aliud *esse*, quam *unum esse*. L. c.

(abstrakt) (concret)

2. Beraubung:

a) modi naturalis, d. i. der
Weisheit = Vorwalten der sündhaften Lust.

Begierlichkeit, Herrschsucht, = Neid, Furcht, Traurigkeit
Stolz (Selbstüberhebung (Selbstisolirung)

b) speciei naturalis, d. i.
der Schönheit der Seele = das Häßliche, Finstere;

c) ordinis naturalis, d. i.
der natürl. u. übernat.
Ordnung der Seele = Unordnung, Perversion, Corruption.[161])

Der Privationsbegriff ist also keineswegs so dürftig und inhaltslos, wie man gemeint hat, keineswegs so vag und unbestimmt, wie man ihm nachredet; er faßt, wie klar bewiesen ist, die concretesten Bestimmungen in sich; er hat es nicht mit dem bloßen „Sein und Nichtsein," mit „Mehr- oder Wenigersein," sondern mit ganz andern Begriffen zu thun. Die Privation ist nicht einfach Verlust oder zufälliges

[161]) Bezüglich des sittlich Handelns spricht Augustinus ebenso von einem modus operandi, der einzuhalten, von einer species facti, die auszudrücken, von einem ordo agendarum rerum, der zu beobachten sei. Demnach muß jede der Idee des Menschen entsprechende Handlung d. i. jede sittlich gute, modeste, speciose = honeste, ordinate gethan sein. Jede sittlich böse Handlung, die dieser die Sittlichkeit bedingenden Eigenschaften beraubt ist, ist daher actus immoderatus, inhonestus, inordinatus. Dieß wird in folgender Weise erläutert: Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt, quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; aut ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua: tamquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit, quam debuit, aut quia ita egit, sicut in re tali non debuit, vel amplius, quam oportebat, vel non

Abhandenkommen oder auch bloßes Nichtdasein eines dem Subjekte gleichgiltigen Guten, sondern eine perverse Thätigkeit des Willens, die Beraubung jenes Guten, welches die Creatur gehabt hat, und darum haben soll, aber unter eigener Verschuldung verloren hat; ein Verlust, der, da er aus der Perversität des Willens hervorgegangen, nicht mehr bloßer Verlust bleiben konnte, sondern aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Lichte in die Finsterniß, aus der Liebe in Haß und aus dem wahren Sein und Leben in das falsche und in Tod umschlagen mußte. Die Sünde hat das höhere Sein und Leben zerstört und das Böse ist als Corruption, d. i. als Perversion und Unordnung in die Natur des abgefallenen Geistes eingedrungen und hat dort auch das natürlich formelle Gute zerstört und verwüstet. Nur ein Punkt ist unversehrt und gut geblieben, das innerste Sein der Substanz, wo das Geschöpf in seinem Geschöpf-Sein von der göttlichen Providenz über dem Abgrunde des Nichtseins erfaßt und gehalten ist. Diese Corruption der Natur oder jene Finsterniß, welche nach dem Untergange der das Geistwesen lichthell durchleuchtenden göttlichen Gnadensonne, von ihm

convenienter: ut hoc ipsum, quod reprehenditur, malo modo actum, non ob aliud juste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus. Item species mala vel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa major, non mole sed decore; aut quia non congruit huic rei, cui adhibita est, ut aliena et inconveniens. — Similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ordo ipse servatur: unde non ibi ordo, sed potius *inordinatio mala* est cum aut minus ordinatum est, quam debuit, aut non sicut debuit. Sehr schön ist in dem *minus* und *non* der Unterschied zwischen läßlichen und Todsünden anschaulich gemacht. De nat. boni c. 23. Cf. Thom. Aqu. qu. 5. art. 5.

Besitz ergreifend und über es sich ausbreitend, es zum Abscheu, zur Häßlichkeit macht, das ist das Böse, aber keine Natur, keine Substanz.[162])

Noch erscheint die Art und Weise, wie Augustinus das Verhältniß des Bösen zum Bilde Gottes in der intelligenten Creatur auffaßt, zu wichtig, als daß es nicht am Schlusse der ganzen Abhandlung seine Stelle finden sollte.

Das dreipersönliche Sein Gottes läßt sich nach Augustinus darstellen als die wahre Ewigkeit (ewiges Leben), als die ewige Wahrheit, als die ewige und wahre Liebe: das ist die ewige und wahre und liebe (chara) Dreieinigkeit. Ihre Spur ist allem Geschaffenen eingedrückt, hier mehr dort minder; in uns aber schauen wir ihr Abbild, den Widerstrahl ihres Seins, ihrer Wahrheit, ihrer Liebe. Dieses gottabbildliche

[162]) Thomas v. Aqu. stimmt fast ganz mit Augustinus überein: Est triplex bonum. Quoddam, quod per malum *totaliter tollitur*, et hoc est bonum oppositum malo (sittlich, übernatürlich Gutes). — Quoddam vero bonum est, quod nec *totaliter tollitur per malum*, *nec diminuitur*, sive bonum, quod est subjectum mali (real, substantial Gutes). Quoddam vero bonum est, *quod diminuitur quidem per malum*, *sed non totaliter tollitur*, et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum (natürlich Gutes). L. c. qu. 48. art. 4. Diese diminutio ist aber keine Beraubung der Realität oder *in quantitatibus per subtractionem*, sondern eine *in qualitatibus et formis per remissionem*. Diese habilitas ad actum ist der intelligenten Natur wesentlich, darum kann sie nur gestört, abgeschwächt, aber nicht gänzlich aufgehoben werden. Dieß lehrt auch Augustinus, wenn er sagt, daß auch die böse Natur noch modus, species und ordo in irgend einer Weise an sich tragen müsse, weil sie sonst nicht mehr Natur wäre. De nat. boni c. 6. de lib. arb. II. 17.

(Natur=) Bild ist unser unvertilgbares Selbst= und Gottes=Bewußtsein.[163]) Durch die Erhebung der Seele in den übernatürlichen Gnadenstand (status elevationis) ward ihr natürliches Sein zum übernatürlichen Leben, die natürlich wahre Erkenntniß zum vollen Lichte der Wahrheit, die natürliche Gottesliebe zur übernatürlichen vollendet und verklärt (gottähnliches Gnadenbild).[164]) Das Böse ist nun Beraubung des Gnadenbildes und Verzerrung, Verwüstung des Naturbildes. Denn es heißt von den gefallenen Engeln: „Während die guten Engel in dem höchsten Gute, Gott, bestanden, d. i. in

---

[163]) Habemus alium interioris hominis sensum isto (corporali) longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus, justa per intelligibilem, speciem, injusta per ejus privationem. — Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum. De civ. Dei XI. 27 *Mihi esse me, idque nosse et amare certissimum* est. L. c. XI. 26, 28; IX. 24. Wer erkennt in diesen Sätzen nicht das Grundprincip der Cartesianischen und Güntherischen Philosophie? Das unmittelbar Gewisseste für den Menschen ist sein Wissen um die eigene Existenz, sein Selbstbewußtsein. „Dieses Wissen, daß ich bin, ist an sich evident und über jede Täuschung erhaben. Ja, selbst wenn ich mich in diesem Wissen, daß ich bin, täuschen könnte, so wäre gerade die Täuschung wieder der Beweis, daß ich bin." So erhält das Cartesianische: „*Cogito, ergo sum*" bei Augustinus die Fassung: (Et) „*si fallor* (*me esse*), *sum.*" L. c. Der Zusammenhang der Cartesianischen Philosophie mit den Grundprincipien des großen Bischofs von Hippo ist umständlich nachgewiesen worden von Poujoulat (Gesch. des heil. August., übers. v. Fr. Hurter I. B. S. 75) und Günther (Vorschule rc. I. Abth. S. 273 — 301). Ersterer nennt den heil. Augustinus geradezu „den Vater der philosophischen Schule des 17. Jahrhunderts einer durchaus französischen und katholischen Schule", wird aber wegen des letzten Epithetons mit Recht von Günther berichtigt.

[164]) De civ. Dei XI. 28.

dem ewigen Sein (Leben), in der ewigen Wahrheit und Liebe, sind die in sich böse gewordenen, an ihrer Macht sich ergötzend, als wären sie sich selbst ihr höchstes Gut, von dem höchsten, alle beseligenden Gute zu dem eigenen abgewichen, und sind, indem sie die Aufgeblasenheit ihrer Selbstüberhebung für das erhabenste ewige Sein, die Verschmitztheit ihrer Sinneseitelkeit für die untrüglichste Wahrheit, ihre Trennungsgelüste für die ungetheilteste Liebe gehalten haben, eitel, trügerisch, neidisch geworden.“ Das Gnadenbild, die Krone und Glorie um das Naturbild, war dahin und dieses in Gottwidrigkeit verzert und verunstaltet. [165])

Das Böse ist daher, wenn wir das Ganze in einem Gesammtausdruck zusammenfassen, wesentlich Eitelkeit, Lüge und Haß. Das Geschöpf aber sollte in sich tragen Leben, Wahrheit und Liebe. Der Verlust ist seine Schuld, weil ein freigewollter Akt, ein Akt der Abneigung und Auflehnung gegen Gott — ein Akt der Selbst- und Herrschsucht Der gefallene Geist hatte in Gott seinen wahren Seins- und Lebensgrund; er trat auf seinen Seinsgrund zurück und verfiel in Nichtigkeit und Leerheit; die Wahrheit war sein Lebens-Inhalt; er fiel ab, der Eitelkeit und Lüge zu; die Liebe war

---

[165]) L. c. XII. 1. Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint. Unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitae suae *facere aliqua legis gentes*, quae legem non habent; quia hujusmodi homines ipsi sibi sunt lex, et scriptum opus legis habent in cordibus suis; id est, *non omnino deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearemur, impressum est.* De spir. et lit. c. 27. Cf. retract. II. 24.

sein Lebensgenuß, sie wurde ihm zum Hasse und Neide. Leben, Wahrheit, Liebe war er in seiner wahren und rechten Größe; Tod, Lüge Haß ist er in seiner falschen und verkehrten. Er ist von Gott hinweggeflohen und hat sich, Gott feindlich, in sich verschlossen; aber der Liebe und Beseligung ist er frevelhaft entgangen, die Gerechtigkeit und Strafe erfaßt ihn. In seinem innersten Lebenspunkte, seinem Gewissen, kann er Gott nicht hassen.[166]) Darum möchte er aus sich selbst entfliehen, weil ihm das Sein zum Tode und zur Bande, die Wahrheit zum Gerichte und zur Verdammniß, die Liebe zum peinigenden Stachel und zum marternden Wurm geworden ist. Weil er das Bild, das ihm die Liebe des Dreieinigen als das Liebesmal seines Gottangehörens eingedrückt, zur Carricatur, zur Gottwidrigkeit verzerrt hat, darum ist ihm das „Muttermal der Liebe zum Brandmal der Strafe geworden.“

---

[166]) De sermo Dom. II. 14.

Drittes Kapitel.

Einige historische und kritische Bemerkungen zum Privationsbegriffe.

Der Apostel spricht von einem Geheimnisse der Bosheit (2 Thess. II. 11). Dieses Geheimnißvolle, das das Böse an sich trägt, ist sonder Zweifel der Grund, warum die Theologen darüber nicht einig sind, was eigentlich das Wesen des Bösen an sich sei. Noch jetzt besteht nicht nur keine Uebereinstimmung der Meinungen, sondern eine große Verschiedenheit unter denselben. Zwei Richtungen sind es zunächst, in welche die Ansichten auseinander gehen, von denen jede in einem Extreme ausläuft. Man kann die eine dieser beiden Richtungen die positive, die andere die negative nennen. Nach der ersteren ist das Böse etwas Positives, für sich Seiendes, etwas creatürlich Reales d. i. eine reale Setzung der Creatur. Ihre extreme Spitze erreicht diese Ansicht in der Behauptung, das Böse sei etwas Essentielles, Substantielles, die Natur des sündigen Geschöpfes selbst. — Die andere Richtung neigt sich mehr dem Negativen zu, erkennt im Bösen nur eine Beraubung des Guten, Störung und Verkehrung der Natur. Im letzten Gliede und zur Häresie

läuft diese Ansicht aus, wenn das Böse für ein Nichtiges, für ein zuletzt gänzlich Verschwindendes gehalten und eine Wiederbringung (ἀποκατάστασις) alles Abgefallenen und Wiederherstellung alles Verderbten in der Vollendung aller Dinge in Gott gefeiert wird.

Den positiven Begriff des Bösen (malum est ens positivum) stellte unter den katholischen Theologen unsers Wissens zuerst Card. Cajetanus in seinem Commentar zur Summa des heil. Thomas v. Aqu. auf, ohne aber den Privationsbegriff des englischen Lehrers im mindesten zu bestreiten. [167]) Mit dieser Behauptung stand der berühmte Commentator (als „singularum opinionum notissimus anceps"), von der ganzen Scholastik verlassen, allein. Von da ab huldigten dieser Ansicht nicht wenige Theologen. — Die Reformatoren des XVI. Jhrhdts, namentlich Matthias Flacius und seine Partei, haben bekanntlich das Böse als die eigentliche Natur und Substanz

---

[167]) Ad qu. 71. art. 6. et qu. 72. art. 1. in Ima IIdae p Cajetanus versteht aber unter diesem ens positivum keine Substanz, keine Schöpfung aus Nichts, also keine Natur und Wesenheit, sondern etwas Moralisches, eine bestimmte positive Eigenschaft, die z. B. den bösen Akt eben zum bösen Akte macht. Der Unterschied zwischen dieser und der privativen Ansicht ist nicht erheblich. Denn während Cajetanus und die ihm folgenden kath. Theologen sagen: der böse Akt ist deßhalb böse, weil er gewisse Eigenschaften, die er nicht haben soll, hat; sagen die andern; er ist deßhalb böse, weil er gewisse Eigenschaften, die er nothwendig haben soll, nicht hat. Die ersteren sehen also das Böse als ein nicht sein sollendes Etwas, die letzteren als einen nicht sein sollenden Mangel eines sein sollenden Guten an. In der allgemeinen Formel: das Böse ist das Nichtseinsollende (μὴ ὄν), womit freilich sehr wenig gesagt ist, treffen sie zusammen.

des gefallenen Menschen erklärt. [168]) In das andere Extrem, es für ein Nichtiges, sich zuletzt Verflüchtigendes zu halten, haben sich der große Alexandriner Origenes und der pantheisirende Scotus Erigena verirrt. [169])

---

[168]) S. Möhler, Symbolik, S. 74. f. Die Schüler sind von den Ansichten ihrer Meister fast allgemein zurückgekommen; doch fehlt es nicht an solchen, die eine Ausnahme machen und dem alten Systeme treu bleiben. So Merz in seinem „Systeme der christlichen Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protest. im Gegens. z. Kath. (Tübing. 1841). Seite 26 lesen wir: „So ist das protestantische Ich. Es gibt sich der Sünde als einer absolut, nicht bloß relativ dem Guten gegenüberstehenden Macht hin, weiß sich darin essentiell sündhaft und unfrei, aber darum kann es sich auch umgekehrt rein (?) an das absolut Gute hingeben, so daß es sich essentiell (?) mit dem Guten geeinigt — Gott Christum und seinem Geist sich immanent (!) — und darin sich frei weiß. So tief drang der Geist Luthers zu der christlichen (?) Lehre vor; es ist weder so parador, noch so gotteslästerlich, als sie es meinen, wenn der starke Reformator der pelagianisch in der Relativität des Guten und Bösen herumschwankenden Seele zurief: „esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaudeo in Christo.“ In der That, ein solcher Schüler ist eines solchen Meisters würdig! Eine genaue Auseinandersetzung dieses wunderlichen, aus starr protestantischen und pantheistischen Elementen zusammengeschmolzenen Systems findet sich in: Archiv der theolog. Literatur. Regensburg 1842. S. 3 - 23; 99 — 117. Cf. *Teipel*, de natura pecc. p. 30. Auch Dr. Baur, der nach J. Müller nur „quatitative Bestimmungen des Bösen“ gegen Möhler geliefert hat, beschuldigt die katholische Lehre, „weil sie noch eine bonum naturae auch im Heidenthume anerkennt,“ des Pelagianismus! Christl. Gnosis, S. 554. Vgl. Möhler, Symb. S. 85 — 89 und Neue Untersuchungen, S. 121 f.

[169]) *Orig*. de princip. III. 6. Vgl. Möhler, Patrolog. I. S. 527 — 568; *Sc. Erig*. de divis. nat. III. 6.

Weitaus die meisten Vertreter zählt der Privationsbegriff. Dieser findet sich bereits bei den ältesten Kirchenvätern, wenigstens in einzelnen Aeußerungen, wurde von Augustinus vollständig entwickelt, in der Folge von der Scholastik allgemein angenommen, und noch immer erheben sich von Zeit zu Zeit gewichtige Stimmen für ihn.[170]) Hieher gehören die berühmtesten Namen der katholischen Theologie, als: Clemens v. Alex.[171]), Athanasius d. Gr.[172]), Gregor v. Nyssa[273]), Gregor v. Naz.[174]), Basilius[175]), Dionysius Areopagyta[176]), Petrus Chrysol.[177]), Hieronymus[178]), Gregor d. Gr.[179]), Prosper, Leo d. Gr., Fulgentius[180]), Boëthius[181]) ebenfalls; ferner Anselmus

170) „Die scheinbaren Keime dieser Ansicht in der Platonischen Philosophie verschwinden bei näherer Betrachtung." J. Müller, a. a. O. S. 396.

171) Strom. IV. 13.

172) Contra Gent. p. 5.

173) Catech. c. 7. 8.

174) Oratio in baptism.

175) Ὁμιλία, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός (tom. II. p. 78): τὸ κακὸν στέρησις ἀγαθοῦ.

176) De divin. nom. c. 4.

177) Serm. 111.

178) Exp. ep. ad Gal. c. 6.

179) Moral. V. 2; XXV. 5.

180) Cf. Petavius, theolog. dogm. tom. I. p. 408 sqq.

181) Consolat. philos. IV. pr. 2. 12.

v. Cant.[182]), Duns Scotus[183]), der hl. Bernhard[184]), Bonaventura[185]), Petrus Lombard.[186]), Hugo v. St. Viktor[187]), Alexander v. Hales[188]), Thomas v. Aquin[189]), Card. Bellarmin[190]). Auch der berühmte Leibnitz, Bautin[191]), und aus neuester Zeit Dr. Martin[192]).

---

[182]) Cur Deus homo II. 10; de casu diab. IV — V. Siehe „die Scholastik des Anselmus" in Möhlers gesammelten Schriften und Aufsätzen, herausgeb. v. Dr. J. J. J. Döllinger, I. B. S. 165 f: oder theolog. Quartalschrift, Jhrg. 1828 S. 115 f. Das Urtheil Dr. Gumposchs (Supplement zu Dr. Rixners Gesch. d. Philos. S. 208) über die Lehre des heil. Anselm vom Bösen und seinen Folgen leidet an Oberflächlichkeit und Befangenheit.

[183]) L. II. sent. dist. 26 — 31; dist. 30. qu. 2: Malum non est autem aliquid positivum; ergo est privatio justitiae, oppositae huic culpae.

[184]) De grat. et lib. arb. c. 6. 8. 10.

[185]) Ad I. 2. sent. dist. 30. qu. 2 art. 2.

[186]) Lib. IV. sentent. lib. II. dist. 35.

[187]) Summ. theolog. p. 2. qu. 21. membr. I. art. 1.

[188]) Summ. theolog. p. 2. qu. 90 — 91.

[189]) Summ. I. qu. 48. art. 1 — 6.

[190]) Disput. de contr. tom. III. c. 18. p. 205.

[191]) Leibnitz. Theod. I. §. 29. ff. II. §. 153. Philos. du christianisme vol. III. littr. 35.

[192]) Lehrbuch der kathol. Moral, §. 79. (Dr. Martin nennt auch Bossuet. Da derselbe nicht citirt hat, wir aber ungeachtet einer aufmerksamen, cursorischen Durchsicht der meisten Werke Bossuets die betreffenden Stellen nicht gefunden haben, so konnten wir diese berühmte Auktorität im Contexte nicht aufnehmen; zweifeln aber gleichwohl nicht an der Richtigkeit der Angabe, da der große Bischof von Meaux der Theologie s. doctoris gratiae bekanntlich zugethan war.)

So groß die Zahl und das Ansehen der Auktoritäten ist, die der privativen Auffassung des Bösen das Wort reden, so ist sie nichts desto weniger auf das heftigste angefochten und bestritten, mitunter auch gänzlich verworfen worden. Dieß geschah hauptsächlich von Seite der Philosophen und protestantischer Theologen; aber auch katholische Theologen haben gegen ihn sich ausgesprochen. In dubiis libertas. Auch der Controverse gebührt ihr Recht. Wenn ihr aber dieß Recht zusteht, so hat sie auch die Pflicht, ehe sie sich herausnimmt, mit Gründen der Widerlegung gegen die Gegner hervorzutreten, die Behauptung dieser selbst zu untersuchen und sich klar zu machen. Diese Pflicht hat aber die Bestreitung des Privationsbegriffs, wie es uns bedünken will, vielfach nicht erfüllt. Denn sie ging fast durchwegs von der aus der Luft gegriffenen Annahme aus, die großen Theologen des Mittelalters, ein Augustinus, hätten unter der Privation nichts anderes als einen bloßen Mangel, eine gleichgiltige Abwesenheit und ein zufälliges Nichtdasein irgend eines Guten verstanden; und konnte sich ob einer so oberflächlichen und faden, das sittliche Gefühl abschwächenden, den absoluten Gegensatz zwischen gut und böse verkennenden Auffassung, die eine wahre „Einfältigkeit und Lächerlichkeit" sei, nicht genug ereifern. Die obige Darstellung wird hinlänglich gezeigt haben, daß solche Raisonnements zuletzt selbst lächerlich und einfältig genannt werden müssen. Denn wenn auch „alle Kirchenväter darin übereinstimmen, daß das Böse nicht ein wahrhaft Reales, ein Sein in wirklicher Wahrheit sei; denn wahrhaft ist nur, was aus Gott ist, und das ist das Gute, so haben sie dessenungeachtet nie die objektive Wirklichkeit des Bösen, sowie das Streben desselben als ein dem Guten positiv entgegengerichtetes

geleugnet." [193]) In neuester Zeit ist, wie schon oben bemerkt wurde, der Privationsbegriff sogar aus der Moral in die Metaphysik verwiesen, ja noch mehr, geradezu unter „die Ableitungen des Bösen aus der metaphisischen Unvollkommenheit des freien Geschöpfes" gerechnet worden. [194]) Welcher Zusammenhang soll aber bestehen zwischen dem malum metaphysicum der modernen Philosophie und dem malum morale der Väter? Was berechtigt, den Privationsbegriff mit den bloß „quantitativen Bestimmungen" Dr. Baurs auf gleiche Linie zu stellen? Ist denn nicht das malum metaphysicum des genialen Leibnitz das eigene Produkt dieses großen Geistes, und eine bloß quantitative Bestimmung des Bösen gleich einer gänzlichen Leugnung desselben? Der Grund der Zusammenstellung so heterogener Begriffe und Bestimmungen ist oben in der völligen Verkennung der eigenthümlichen, moralischen Natur des Privationsbegriffs aufgezeigt worden.

Gegenüber diesen und ähnlichen Auffassungen und Ausdeutungen erscheint es fast als eine Art Entschädigung, wenn Andere der privativen Begriffsbestimmung nicht deßhalb ab-

---

[193]) Staudenmaier, Philos. des Christenth. S. 553 ff.

[194]) Müller, a. a. O. S. 371 — 406. Mit dem Obigen soll durchaus nicht gesagt sein, daß der Unterschied zwischen Leibnitz, Baur und Augustinus nicht herausgestellt wäre; wir protestiren vielmehr nur gegen diese neue, ganz eigene Art metaphysischer Auffassung des Privationsbegriffs. Im Uebrigen bezeugen wir dem gelehrten Verfasser, obwohl wir im Verlaufe der Abhandlung hier und da abweichender Ansicht waren, und auch in einigen andern Punkten der Meinung Herrn Müllers nicht beitreten können, unsere ganze Hochachtung und seinem mit sehr viel Gelehrsamkeit und Geist geschriebenen Werke die ihm gebührende Anerkennung.

hold sind, weil sie zu wenig, sondern weil sie zu viel sage. Dieses behauptet A. Günther,[195]) dem gründliches Wissen und spekulativen Scharfsinn gewiß Niemand absprechen wird. Die Gegner sind also selbst nicht einmal einig, was kein Grund sein kann, auf ihre Seite überzutreten, dagegen ein neues Motiv, sich der privativen Auffassung anzuschließen, und sofort das Böse für die Beraubung (nicht so fast für das Beraubtsein[196]) des Guten zu halten, d. i. es nicht für ein positiv Gesetztes und etwas Setzendes (naturam initians, Aug.), sondern für ein Aufhebendes, das Gesetzte und Seiende Störendes, Verkehrendes (naturam vitians) und selbst Verkehrtes und Verderbtes (corruptio) anzusehen.

Was für diese Auffassung spricht, ist die Erwägung, daß sie vielleicht allein und am leichtesten die Schwierigkeit hebt, zwei gleich gewisse und feststehende Wahrheiten mit einander zu vereinigen, nämlich: „daß Gott einerseits alles wahrhaft und real Seiende gewirkt hat und wenigstens als erste Ursache noch immer wirkt, und daß er doch auf der andern Seite die Sünde nicht wirkt, daß Er zu dieser weder direkt noch indirekt mitwirkt.“[197]) Es leuchtet von selbst ein, daß, wo die eine oder andere dieser beiden Wahrheiten aufgegeben ist, auch dieser Vorzug der Privation nicht mehr anerkannt

---

[195]) Vorschule zur spec. Theol. II. Abth. S. 66.

[196]) Privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse. S. *Thom. Aqu.* Ima IIdae p. qu 73. art. 2. Ex verbis Augustini colligitur, *peccatum dicitur corruptio vel privatio active* (Beraubung) *non passive* (Beraubtsein). Pet. Lombard. lib. IV. sent. II. dist. 35. n. 10. S. Nro. 200.

[197]) Dr. Martin, a. a. O. S. 304.

wird. An Einwendungen und Gegengründen fehlt es dann in keiner Weise. Die wichtigsten sind folgende:

Die erste Einwendung zielt darauf ab, das Ansehen der Väter in dieser Frage, wenn nicht gänzlich zu neutralisiren, doch möglichst abzuschwächen, vorgebend, es könne diese rein speculative Frage durch Auktoritäten nicht entschieden werden; die Aussprüche der Väter seien auch deßhalb von minderem Gewichte, weil diese das Böse mehr nach seinen Wirkungen beschrieben, als nach seinem Wesen definirt, die Wirkungen mit der Ursache verwechselt und mit ihrer Privation dem manichäischen Irrthume eines bösen, ewig bösen Princips zu sehr Rechnung getragen hätten.[198] — Diese Einwendung widerlegt sich selbst, da sich Niemand auf die Väter, deren Uebereinstimmung auch in dieser speculativen Frage gewiß viel höher anzuschlagen ist, als die Nichtübereinstimmung der Gegner, als auf eine in dieser Frage entscheidende Auktorität beruft; nicht also ihr Ansehen allein es ist, was für diese Auffassung spricht, sondern die Natur der Sache selbst, wie oben gezeigt wurde. Ob Augustinus das Böse bloß beschrieben, nicht aber strenge definirt habe, darüber zu urtheilen, kann nach dem Obigen nicht schwer sein. Das von dem Irrthume der Manichäer hergenommene Argument verliert gegen die Scholastik und

---

[198]) So ist dieser Einwurf bei *Bailly*, der als ersten Erfinder Cherminier anführt, formulirt. *Bailly* selbst bekennt sich zur privativen Auffassung; denn pag. 34 heißt es: Malitia peccati *praecise* posita est *in privatione rectitudinis debitae actui humano*. Theol. dogm. et mos. t. II. p. 6. S. dageg. Klee, a. a. O.

Neueren alles Gewicht und beweist auch gegen die Väter nichts, da daraus, daß sie einer falschen Lehre entgegengetreten sind, noch keineswegs folgt, daß sie eine unhaltbare und ungenügende aufgestellt und zur Bestreitung benützt haben.

Weiter wird entgegnet und gesagt: Das Böse ist seinem innersten Wesen nach Widerspruch und Opposition gegen Gott, nicht bloß Abfall von Gott. Allerdings. Was ist aber Opposition gegen Gott? Sie ist die Hinwendung der Creatur gegen den Schöpfer, sei es in der Gesinnung und That oder nach der ganzen Beschaffenheit der Natur. Aber das Geschöpf sollte ja Gott zugekehrt sein, sollte in seiner Thätigkeit Gott entgegen kommen: das ist seine Bestimmung. Was macht also die conversio zur oppositio? Offenbar die hinzugetretene aversio. In der aversio reagirt die Creatur gegen den Zug der Gnade, gegen Gott; während die Gnade gegen die aversio reagirt. In dieser kreuzen sich also der göttliche und menschliche Wille, begegnen sie sich widerstrebend; sie ist demnach das innerste Wesen der Opposition und daher auch des Bösen. Ist aber dieß, so ist damit der privative Charakter des Bösen schon gesetzt. Denn was durch das Nichtsetzen oder Aufheben des Gesetzten sündhaft ist, kann nicht sündhaft sein durch das Setzen. Das Sichsetzen, Sichlieben des Geschöpfes ist an sich nicht sündhaft; erst das Sichlieben mit einer Liebe, die Gott nicht mehr liebt, d. i. die ohne Gott, in sich isolirt ist, das ist Selbstsucht und Sünde. —

Aber wie vermag das Böse das Gute zu bekämpfen, wenn es nur Abfall und Privation ist? Wie lassen sich

nach dieser Auffassung die sogenannten Bosheits-Sünden erklären, in denen das Böse einen „Gipfelpunkt“ erreicht, wo es „zur Furie des Zerstörens, zum grimmigen Hasse gegen alles Seiende wird;“ in denen eine frevelhafte Lust am Bösen, eine tückische, feindselige Gesinnung, die uns mit Abscheu und Entsetzen erfüllt, offenbar wird? Wie ist dieß möglich, wenn das Böse nur die Privation des Guten, aber nicht etwas Positives, Eigenes für sich, etwas Thatkräftiges ist? [199])

Diese Einwendung ist, wie die gewöhnlichste, so auch die scheinbar begründetste von allen, die gegen die in Rede stehende Auffassungsweise vorgebracht zu werden pflegen. Ihre Widerlegung ist gleichwohl nach dem, was oben über den Unterschied des subjektiven und objektiven Standpunktes gesagt worden ist, sehr leicht. Diese Einwendung verwechselt und vermischt die beiden Gesichtspunkte ganz und gar. Denn während der Privationsbegriff das Böse an sich, abstrahirend vom Subjekte, faßt, hat dieser Einwurf das böse Subjekt mit seinem verkehrten Sinnen und Thun allein im Auge. Daß das Böse einen Gipfelpunkt erreiche ꝛc., wußten die Kirchenväter sehr wohl; allein wie soll dieß gegen die privative Auffassung beweisen, da es ja diese nicht mit der Thätigkeit des bösen Geschöpfes, sondern mit dem Bösen als solchem, d. h. mit der Bestimmung des Verhältnisses seines Seins zu dem Sein des Subjektes, an dem es ist, zu thun hat? Soll also obige Einwendung das Ziel nicht gänzlich verfehlen, so muß dem Bösen an sich Thätigkeit, Intelligenz und Wille

199) J. Müller, a. a. O. I. S. 179, 239, 403.

beigelegt, d. h. das Böse muß personificirt werden. Oder soll das böse Subjekt das Böse an sich, mit dem Bösen identisch sein? Kann man sagen, die Thätigkeiten des bösen Wesens sind die Thätigkeiten des Bösen als solchen? Bekämpft das Böse, für sich allein genommen, das Gute, oder nicht vielmehr das böse gewordene Geschöpf, dem auch in seinem Bösesein die natürlichen Kräfte und Vermögen und deren selbstständiger Gebrauch gelassen sind? Diese Vermögen sind aber an sich etwas Gutes und eben so ihre Bethätigung; denn würde dieselbe Energie des Verstandes und des Willens, die im Bösen sich offenbart, statt gegen das Göttliche für das Göttliche sich bestimmen und bethätigen, sie würde uns mit Freude und Bewunderung erfüllen. Was also ist das eigentlich Sündhafte in diesen Aeußerungen der Kraft, in diesen zerstörenden Thätigkeiten? Offenbar nichts Anderes, als daß ihnen die rechte Richtung fehlt, die Beziehung auf das Gute oder die Gerechtigkeit, welche, wenn sie vorhanden wäre, wie der hl. Anselmus sagt, [200])

[200]) Quare nulla est injusta per se. — *Non est injustitia talis res, qua inficiatur et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et quae faciat aliquid*, sicut videtur quando malitiosus homo mala facit opera. — Ita cum malus homo saevit, et in quaelibet animae suae pericula, quae sunt mala opera, impellitur; clamamus, quia haec operatur injustitia: non quod ipsa ulla essentia sit, aut faciat aliquid; sed quoniam *voluntas* (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis) absente justitia *diversis appetitibus impulsa*, se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat: quod totum justitia (die rechte Richtung des Willens, recta voluntas), si adesset, prohiberet, ne fieret. Ex his ergo facile cognoscimus, quia injustitia nullam habet essentiam, quamvis injustae voluntatis affectus et actus, qui per se considerati aliquid sunt, usus injustitiam vocet. Hac ipsa ratione intelligi-

alle diese Ausbrüche der Selbstsucht von selbst verhindern würde.

Eine andere Einwendung, die noch von einiger Bedeutung ist, lautet: Das Böse ist nicht Abfall von Gott, nicht bloß Opposition gegen Gott, sondern auch Position der Creatur, die verkehrte Verneinung Gottes hat eine verkehrte Bejahung der Creatur zur Voraussetzung. Das Böse ist daher eine verkehrte Ordnung, eine Einheit. [201])

Wir meinen, daß alle diese Definitionen: das Böse ist Opposition, verkehrte Bejahung, Position, Ordnung u. dgl. nur formelle seien, sich daher nur auf die Form der Bethätigung des sittlichen Wesens, d. i. auf die Sünde beziehen, keineswegs aber uns sagen, was das Böse sei. Sie drücken sämmtlich nicht mehr aus, als was wir in den Worten des heil. Augustinus: peccatum est aversio a Deo et conversio ad proprium bonum = das Böse (die Sünde) ist Verneinung Gottes und Position, Bejahung der Creatur, gefunden haben. Ist aber dieß der Begriff des Bösen an sich? Keines-

---

mus, malum nihil esse. Sicut enim injustitia non est aliud, quam absentia debitae justitiae (rectitudinis voluntatis): ita malum non est aliud, quam absentia boni debiti . . . De concep. Virg. et pecc. orig. c. VII.

[201]) Klee, a. a. O.; J. Müller, a. a. O.; Dr. Kuhn in der theolog. Quartalschr. B. 28. S. 159: „die Sünde ist nicht etwas bloß Negatives, nicht der bloße Mangel des Guten, sondern etwas Positives, Eigenes für sich, nur freilich keine Natur, sondern etwas Moralisches. Vgl. Hirscher, Moralth. I. B. §. 39; Teipel, a. a. O .S. 69.

wegs; denn wir wissen noch gar nicht, was das Böse ist, sondern nur, wie es geworden. Statt also, daß das Vorgebrachte eine Einwendung oder Widerlegung des Privationsbegriffs wäre, ist es nicht einmal eine Definition des Bösen. Dieses haben auch tiefer Blickende gar wohl erkannt und haben, weiter gehend, eine Realität des Bösen, eine creatürlich böse Substanz — von der lutherischen wesentlich verschiedene — angenommen und zu erweisen gesucht. Ueberhaupt dürfte zwischen diesen beiden nur zu wählen sein, entweder ein von der Creatur gesetztes ens malum — was uns unbegreiflich und unerweislich erscheint — zu statuiren, oder der Privationstheorie beizutreten. Alle andern Definitionen werden nur formelle sein. Endlich dürfte es sehr dem Zweifel unterliegen, ob, strenge genommen, die Verneinung Gottes die Bejahung der Creatur zur Voraussetzung, oder nicht vielmehr zur Folge habe. Augustinus hat sich entschieden für das Letztere erklärt; ihm ist die aversio das principale des bösen Aktes, keineswegs begleitende Folge desselben. Der Rationalismus, der behauptet, der ursprüngliche Mensch sei sittlich indifferent, nicht gut und nicht böse, in das Dasein eingetreten, habe sich aber aus eigener Kraft aus dieser Indifferenz zum sittlichen Leben emporgerungen, und so sei es mit jedem andern Menschen, kann allerdings von einem Positivsein des Bösen reden, wenn er sich darunter das durch die sittliche Differenziirung des selbstbewußtgewordenen Geschöpfes zufällig fehlgeschlagene und mißlungene sittliche Verhältniß denkt. Denn er kann sagen: Das neu begründete, vorher nicht dagewesene Verhältniß ist eine Schöpfung der Creatur und, wenn es böse ausgefallen, das positiv Böse. Allein diese ganze Ansicht ist eine vom Grunde aus falsche, fordert etwas Unmögliches, weil der Mensch für sich

allein kein sittliches Verhältniß zu begründen und zu beginnen vermag; ist überhaupt nichts als ein Spott auf die Würde der intelligenten Creatur, ein Hohn des objektiv gegebenen Sittengesetzes, eine große Lüge. — Die Offenbarung dagegen lehrt uns den ursprünglichen Menschen in der innigsten Gottverbundenheit kennen. Das neue Verhältniß der Schuld und Strafe, d. i. der Sünde, kann daher nur als die Auflösung und frevelhafte Störung jenes ursprünglichen gefaßt und begriffen werden. Darum wiederholen wir es: Das principale des bösen Aktes ist die aversio. Die conversio ist nur eine Selbstbethätigung des Geschöpfes, die an sich gut und als Selbstbethätigung sogar unumgänglich nothwendig war, die aber sündhaft wurde, weil sie aversio geworden war. Muß aber die Definition das principale als solches in sich aussprechen, so ist die Sünde keine verkehrte Bejahung, sondern eine verkehrte Verneinung des göttlichen Gebotes, dadurch Gottes und der Creatur selbst in Gott. Nimmer kann aber die Sünde eine verkehrte Bejahung des Gebotes, Gottes und der Creatur in Gott sein. Die Sünde ist also verkehrte Verneinung nach diesen drei Beziehungen hin. Darum ist auch das Böse keine Einheit, keine verkehrte Ordnung, sondern die verkehrte Unordnung, der unversöhnlichste Dualismus und gegensätzlichste Antagonismus des wahren Seins und des falschen. —

Es wäre übrigens eine ganz irrige Vorstellung zu meinen, jene, welche das Wesen des Bösen für etwas Privatives halten, anerkennen ganz und gar keine positiven Momente im bösen Akte und in der bösen Gesinnung, und halten etwa den Mangel der guten Gesinnung für die böse, z. B. den Mangel der Menschenfreundlichkeit für die Rachgierde u. dgl.;

denn eine solche Lehre wäre ja eine geradezu verwerfliche. Es wird Niemanden einfallen, so lange er bei gesunden Sinnen ist, zu leugnen, daß die dem Guten vorsätzlich feindliche Gesinnung, der verkehrte Willensentschluß, die Verwirklichung des sündhaften Entschlusses durch die That stets positiv seien. Die Ansicht behauptet nur, daß, während das Materiale des Bösen stets positiv ist, das Formale der bösen Handlung stets privativ sei. Unter dem Formalen der sittlichen Handlung ist die Beziehung verstanden, welche der an sich, materiell immer positive Akt zum Sittengesetze hat, durch welche Beziehung allein die Handlung ihren sittlichen Charakter, und je nachdem die Beziehung ist, die Eigenschaft einer sittlich guten oder sittlich bösen erhält. Wird von dieser Beziehung abstrahirt, so ist die gute und böse Handlung gleichpositiv. Ihr specifischer Unterschied ergibt sich also allein aus ihrer specifisch verschiedenen Beziehung. Nun ist aber der böse Akt ein das Sittengesetz negirender und von ihm negirter; die Beziehung also doppelt negativ, während der gute Akt ein es bejahender und von ihm bejahter ist. Ferner ist der sittlich gute Akt gar nicht möglich ohne die positiv mitwirkende Gnade; er ist also ein mit und in der Gnade vollzogener, von ihr erfüllter Akt: dieß ist sein positiver Charakter. Der böse Akt dagegen ist nicht ein der Gnade bloß ermangelnder, sondern ein der Gnade, die sich mit ihm verbinden will, ihn zu erfüllen strebt, sich selbst beraubender und beraubter: dadurch wird der Charakter des bösen Aktes privativ. [202]) Diese Privation, die den Akt

[202]) Peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quae est inordinatio, sed significat *actum sub tali privatione*. S. *Thom. Aqu.* l. c. qu. 72. art. 1.

corrumpirt, hat im Akte wie den Aus- so auch den Rückleiter auf das handelnde Subjekt, das dadurch in gleicher Weise corrumpirt wird: und so ist der Charakter des Bösen überhaupt der der Privation. „Daher," sagt Joseph v. Görres, [203]) „ist schon seiner Natur nach die innerste Wesenheit des Satans dürftig, verlassen, hohl und leer; und er in der Doppelnegation festgebannt, hart an der Grenze, wo das Wirkliche am unwirklichen Nichts wendet, wo das Nichtsein ins Sein übergeht, schwebend zwischen Sein und Nichtsein." In derselben Vorrede, diesem bewundernswürdigen Denkmale, das sich der große Todte selbst gesetzt hat, bemerkt Görres weiter: „Ist das Böse nicht von Gott hervorgerufen, also nicht durch schöpferische Macht zum Dasein gekommen, dann wird es überhaupt kein wahres, nicht einmal ein creatürliches Sein in sich haben; weil alles Sein außer dem absoluten, geschaffen sein muß. Das Böse hat als solches kein eigenthümliches Sein; es subsistirt nicht in sich selber; es kann nur als inhärirend in einem nicht schöpferischen Sein entstehen. Es ist also ein Accidens dieses Seins und sein Hervorgang an die Freiheit desselben geknüpft." Auch Günther anerkennt die Negativität des Bösen, „die als diese ein negirendes Subjekt voraussetze, welches hinter dieser Erscheinung als Verneinung, ein freies, reelles Sein ist." Endlich können wir auch noch den gefeierten Möhler für unsere Ansicht nennen; auch Möhler erklärt sich offen dafür „daß das Böse gar keine Realität hat." [204]) Soviel zum Privationsbegriffe.

---

[203]) Vorrede zum Leben Christi v. Dr. J. N. Sepp.

[204]) Günther, Vorschule II Th. S. 76; Möhler, Neue Untersuchungen; S. 432.

Grundfalsch sind die oben erwähnten beiden extremen Richtungen, von denen die eine das Böse als ein Nichts und Nichtseiendes, die andere als etwas Substantielles, als die Natur und Wesenheit des Menschen ansieht; denn während die eine die endliche Umwandlung Satans in einen seligen und herrlichen Engel zugeben muß, wird die andere zu dem schauerlichen Gedanken fortgetrieben, oder richtiger, geht aus ihm hervor, daß Gott zu dem Bösen nicht bloß mitwirke, sondern es allein wirke, und zwar, nicht mit den Kräften der Creatur etwa bloß, sondern mit seiner göttlichen, absolut schöpferischen Macht. [205])

Ebenso verwerflich ist die Auffassung des Bösen als die bloße Sinnlichkeit, die Naturseite des menschlichen Wesens. Denn das Böse wurzelt nicht in der sinnlichen Sphäre der menschlichen Natur, sondern beruht auf dem Principe der Freiheit und gehört dem Gebiete des Geistes an. Wäre das Böse die Sinnlichkeit, so würde mit dem Leibe das Böse be-

---

[205]) Bekanntlich hat auch Kant eine Einwohnung des bösen Princips neben dem Guten, d. i. ein radical Böses in der menschlichen Natur gelehrt. Ja, wie bei Böhme, sagt Dr. Baur, zwischen dem Vater und dem Sohne der Abfall Lucifers liegt, so hat die Kant'sche Lehre vom Sohn Gottes zu ihrer Voraussetzung die Lehre vom radical Bösen. Daß es ein doppeltes Princip in der Natur des Menschen gibt, ein gutes und ein böses, ist der eigentliche Inhalt des ersten Moments der Kant'schen Trinitätslehre. Weil es demnach nicht bloß ein gutes, sondern auch ein böses Princip gibt, ist der Mensch von Natur böse. Kant, philos. Rechtslehre; die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Baur, die christl. Lehre v. d. Dreieinigk. III. Th. S. 773. Hart an die Schwelle des manichäischen Dualismus ist Daub (in s. Judas Ischarioth) vorgedrungen.

graben, der Unterschied zwischen Guten und Bösen würde nur bis zum Grabe dauern; der Geist bliebe vom Bösen gänzlich unberührt, die Lehre vom Geistersturze wäre ein Irrthum. Um diese materialistische Ansicht vom Bösen zu stützen, wurde ein anderer Irrthum benützt, man betrachtete den Geist als die Blüthe der Natur, als die selbst erwachte Natur. Aber der Geist ist nicht die zum Bewußtsein gekommene Natur, sondern von ihr qualitativ verschieden und über sie auf unendliche Weise erhaben. [206]) So ist der zweite Irrthum noch größer als der erste.

Verkehrt ist die Auffassung des Bösen als Durchgangspunkt, als nothwendiger Faktor zur Entwicklung des Guten in der Creatur, und zur vollen Entfaltung der Schönheit des Weltalls. [207]) Das Gute, die Creatur bedarf des Bösen als eines ihre Entwicklung vermittelnden und bedingenden Gegensatzes nicht, sondern trägt in sich schon die Bedingungen der Bethätigung und Vervollkommnung. Das Böse ist auch nicht die andere Seite, an der sich das Gute spiegelt, sondern es ist vielmehr die Störung und Verkehrung des Guten, ist die Finsterniß, das Häßliche und Mißfällige, das an die Stelle des Schönen und Wohlgefälligen getreten ist. Wäre das Böse zur Harmonie und vollendeten Schönheit des Universums nothwendig, dann könnten wir nach dem Weltapostel (Rom. III. 5—8.) einander zurufen: „Laßt uns Böses thun, damit die Schönheit um so schöner sich zeige.“ Dadurch würde

---

[206]) S. J. Müller, a. a. O. S. 407 – 459.

[207]) Diese Behauptung wurde in neuerer Zeit auf die äußerste Spitze getrieben v. Blasche, „das Böse im Einklange mit der Weltordnung.“

aber nach demselben Apostel das Gericht Gottes über die Sünde aufgehoben, die Persönlichkeit des Menschen preisgegeben, der Mensch nur ein Mittel zum Zwecke, das weggeworfen wird, sobald der Zweck erreicht ist, um dessen willen er da war.

Ganz zu verwerfen ist die Auffassung des Bösen als die endliche Form des Daseins, als die bloße Geschöpflichkeit, Negativität und Beschränktheit der menschlichen Natur. [208])

---

[208]) Diese Ansichten hat auch Dr. Baur in seiner Kritik der Symbolik Möhlers zu den seinigen gemacht. Dort heißt es S. 85: „Wir müssen eine positive und negative Seite der menschlichen Natur unterscheiden; Alles, was zur positiven gehört, ist die von Gott geschaffene Natur, was aber das Negative am Positiven ist, kann nicht auf dieselbe göttliche Thätigkeit, wie das Positive zurückgeführt werden, da es vielmehr nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden schöpferischen Thätigkeit Gottes zu betrachten ist. – Wie (der Mensch) auf der einen Seite das Bild Gottes an sich trägt, so hat er auf der anderen eine gefallene Natur, und eben deßwegen, weil er, wenn er Mensch sein soll, nicht anders gedacht werden kann, als mit dieser Negativität und Endlichkeit seines Wesens, das in durchaus in den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Vollkommnen und Unvollkommnen, des Positiven und Negativen, des Guten und Bösen hineinstellt, ist der Fall seine Schuld." „Der Fall des Menschen muß wenigstens der Idee nach gleich ewig mit der Natur des Menschen gesetzt werden." S. 86. Hier müssen wir auch den „gefallenen Engel" nennen: Lamenais. Auch ihm ist das Böse nur die bloße Endlichkeit, Beschränktheit des Seins; „Le mal, purement négatif en soi, n'étant que la limitation nécessaire des êtres, tout ce qu'en un sens particulier on appelle mal, doit être une suite, une conséquence de cette limitation." Esquisse d'une philos. p. E Lamenais, tom. II. chap. IV. — Hegels Ansicht hat doch vor dieser Etwas voraus. Nach ihm ist das Böse nicht mehr die bloße Endlichkeit, sondern die

„Denn, ist das Böse durch die Endlichkeit bedingt, durch die Schöpfung selbst, so heißt dasselbe von Seiten Gottes verbieten, nichts Anderes, als — einen beständigen Protest gegen seine Schöpfung einlegen, sich unablässig bemühen, sie zu vernichten. Denn wenn das Geschöpf nur dadurch besteht, daß

abstrakte Subjektivität, d. i. das in sich gegangene Einzelne, das individuelle Selbstbewußtwerden. Seine Lehrsätze sind: „Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seins und Wollens.“ Religionsphilos. S. 251 „Der Mensch ist von Natur böse, sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse.“ S. 211 „Das Insichgehen besteht darin, sich zu überzeugen, daß das natürliche Dasein das Böse ist. In das vorstellende Bewußtsein fällt das daseiende Bösewerden und Bösesein der Welt, sowie die daseiende Versöhnung des absoluten Wesens.“ Phänomologie, S. 587. „Indem das Böse dasselbe ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses, noch das Gute Gutes, sondern beide sind vielmehr aufgehoben, das Böse überhaupt das an sich seiende Fürsichsein und das Gute das selbstlose Einfache.“ S. 585. „Indem dieses Insichgehen des daseienden Bewußtseins sich unmittelbar als das sich selbst Ungleichwerden sich bestimmt, so erscheint das Böse als das erste Dasein des in sich gegangenen Bewußtsein.“ S. 580. „Es kann also gesagt werden, daß schon der erste Lichtsohn, als in sich gehend, es sei, der abgefallen, aber an dessen Stelle sogleich ein anderer erzeugt worden.“ S. 381. „Die Erbsünde ist die Natur des Menschen, und insofern sie Natur ist, ist sie das Böse, welches nicht sein soll.“ Vorl. über Phil. d. Gesch. S. 331. „Das Thier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, das heißt, für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstrakten Freiheit gegen das Gute, so ist dieß eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch ist.“ S. 333. Etwa dazu dann die Hegel'sche Philosophie der erklärende Commentar des ewigen Mythos, d i. der zeitliche Mythos, wodurch sie eben nicht Philosophie ist?! S. Staudenmaier, Kritik der Hegel'schen Philosophie.

es eine Schranke hat und mit dieser Schranke das Böse gegeben ist, enthält das Verbot des Bösen nicht einen ewigen Versuch, die Bedingung der Schöpfung aufzuheben?" — „Die Bitte um Sündenvergebung, die wir einzulegen auch im N. T. angehalten werden, ist eine Bitte um Verzeihung, daß wir auf der Welt sind; und das Versprechen, nicht mehr zu sündigen, die Versicherung, daß wir unser Möglichstes thun wollen, — künftig nicht mehr auf die Welt zu kommen."

„Jeder Schmerz über die Sünde, zu welchem uns das Wort Gottes auffordert, ist ein Fluch über unser Dasein. Ist das ein evangelischer Schmerz?" —

„Das Bestreben nicht mehr zu sündigen, zu dem es uns anhält, ist die Anstrengung, unsere Vernichtung so viel als möglich zu beschleunigen. Denn ist das endliche Dasein als solches nothwendig mit der Sünde behaftet, so ist die Befreiung von der Sünde, der Himmel, den uns das Evangelium verheißt, die Aufhebung unserer persönlichen Existenz, die Auflösung ins Unendliche, ins allgemeine Chaos der Dinge, aus dem wir hervorgegangen." [209])

Jene Speculation endlich, die, um nur den Menschen von der Schuld der Sünde und des Bösen zu erlösen, dieses in die göttliche Wesenheit selbst verlegt, verdient, mag sie nun Theosophie oder Philosophie heißen, und letztere immerhin einem genialen Geiste entsprungen sein, mit vollstem Rechte den Namen einer sakrilegischen und keine weitere Wi-

---

[209]) Dr. J. A. Möhler, Neue Untersuchungen rc. S. 126 — 135.

derlegung.[210]) Schon der alte Sänger hatte so viele Ehrfurcht vor seinen Göttern, daß schon die ersten Worte, die er Zeus in der Versammlung der olympischen Götter an diese richten läßt, einen feierlichen Protest gegen dergleichen Ansinnen von Seite der Sterblichen enthalten. Denn so beginnt Zeus seine Rede:

---

[210]) Die Grundzüge dieser Ansicht geben wir nach Böhme, da dieser Theosoph mit klaren, einfachen Worten das Nämliche ausspricht, was Schelling in das glänzende Gewand wissenschaftlich philosophirender Sprache sehr kunstvoll zu kleiden gewußt hat. Nach Böhme hat Gott das Böse nicht geschaffen, „aber die ganze Gottheit hat in ihrer innerlichsten und anfänglichsten Geburt im Keime gar eine scharfe erschreckliche Schärfe, indem die herbe Qualität Gottes gar ein erschrecklich herb, hart, finster und kalt Zusammenziehen ist gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt ist, daß aus dem Wasser Eis wird und dazu ganz unerträglich. Auf eine solche Art ist die herbe Qualität im innersten Kerne in sich selbst, und für sich allein außer den andern Qualitäten in Gott. Und diese ist also die allertiefste und innerlichste Geburt Gottes, nach welcher er sich einen zornigen Gott nennet, wie bei den zehn Geboten am Berge Sinai zu sehen ist Ex. 20. 5; Deut. 5. 9 In solcher Qualität (Gottes) stehet die Hölle und ewige Verderbniß, dazu die ewige Feindschaft und Mordgrube (!), und eine solche Creatur ist der Teufel worden." Aurora 15, 54 - 63. „In dem herrlichen, lieblichen und himmlischen Saliter (!) — eine alchemistisch-mystische Bezeichnung der Substanz, Materie Gottes — der göttlichen Qualitäten wurde auch das Königreich Lucifers geschaffen." Aurora, 13, 90. „Als aber Lucifer sich erhob, und wollte allein Gott sein, und zündete das Zornfeuer in ihm an, brüllete er mit seinem ganzen Feuergeiste in die Natur Gottes, da ward der ganze Leib in der Natur Gottes, so weit als seine Herrschaft reichte, angezündet!" Aurora, 23, 9. f. S. Staudenmaier, Philos. des Christenth. I. S. 726 — 740. Wegen Schelling vergl. Histor. politische Blätter v. Philipps und G. Görres, Jhrg. 1842. I. B. S. 624 ff.

„Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter!
„Nur von uns sei Böses, vermeinen sie; aber sie selber
„Schaffen durch Unverstand, auch gegen Geschick sich ihr Elend.“ [211])

---

[211]) *Hom. Ilias*, I. 32 — 34. Uebers. v. Voß.

Uebersicht des Inhalts.

Druckversehen.

Seite	Zeile	statt	lies
8	20	Bogomiden	Bogomilen.
31	22	tu!e	tale.
78	13	abstraktetsten	abstraktesten.
126	12	anceps	auceps.
Note			
22	6	primitas	primitus.
30	5 lies	brevissimo atque levissimo.	
40	14	contuitur	construitur.
63	Nr. 2 lies	„das zudem den.“	
68	32	das	daß.
99	3	Li	Si
113	3	seisset	heisset.
168	24	quatitativ	quantitativ.

* **Einige andere, minder erhebliche Uncorrektheiten bedürfen wohl keiner besondern Berichtigung.**

Bei dem Verleger dieses ist ferner erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Bensen, Dr. H. W., ein Hospital im Mittelalter. Beitrag zu der Geschichte der Wohlthätigkeitsstiftungen im Mittelalter. 8. brosch. 45 kr. od. 12½ sgr.

Brunner, L. P. O. S. B., Leben des deutschen Apostels Bonifacius. Zugleich als Erklärung der Bilder aus der Geschichte dieses Heiligen in der Basilika zu München. 8. br. 36 kr. oder 12 ngr.

Conscience, H., Flämisches Stillleben, in drei kleinen Erzählungen. Aus dem Flämischen übersetzt von Melchior Diepenbrock. Mit Holzschnitten. 3. Auflage. 1852. gr. 8. br. 1 fl. 12 kr. oder 20 sgr.

— — das Wunderjahr. Historische Gemälde aus dem sechzehnten Jahrhundert. Aus dem Flämischen übersetzt. 1846. gr. 8. br. 1 fl. 12 kr.

Deharbe, Jos., S. J., Examen ad usum cleri, in gratiam praecipue sacerdotum, sacra exercitia obeuntium. Editio altera, paulo auctior. 12. 1849. br. 24 kr. — 7½ ngr.

v. Diepenbrock, M., Leben und Tod nach Schein und Seyn betrachtet. Zwei Predigten. 2ter Abdruck. gr. 8. 1837. br. 18 kr. — 5 sgr.

Kraus, Dr. T. B., die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpunkte. Eine Dogmatisch-exegetisch-historische Abhandlung. gr. 8. brosch. 36 kr. oder 12 ngr.

Manresa oder die geistlichen Uebungen des hl. Ignatius in neuer, leichtfaßlicher Darstellung zum Gebrauche aller Gläubigen. Aus dem Französischen. 2. verbesserte Auflage. 8. 1853. 2 fl. od. 1 Thlr. 6 ngr.

Meinhold, W., der getreue Ritter oder Sigismund Hager von und zu Altensteig und die Reformation. In Briefen an die Gräfin Julia von Oldofredi-Hager in Lemberg. 8. brosch. 2 fl. od. 1 Thlr. 15 ngr.

Der Verfasser, früher Pastor in Pommern, wollte durch diese Schrift die Wiedervereinigung der beiden Confessionen, die Rückkehr der Protestanten zur katholischen Kirche, anbahnen.

Pianciani, J. B. (Professor der Physik und Chemie am römischen Collegium), Erläuterungen zur Mosaischen Schöpfungsgeschichte. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Fr. Schöttl, Professor der Theologie am Lyceum zu Eichstätt. Mit einer geologischen Karte. gr. 8. brosch. 1854. 1 fl. 12 kr. od. 21 sgr.

Ott, G., heiligstes Herz Mariä, unsere Zuflucht und Hilfe. Ein Gebetbuch für alle wahren Verehrer der allersel. Jungfrau und besonders für die Mitglieder der Bruderschaft ihres heiligsten und unbefleckten Herzens. Siebente Auflage. 12. Deggendorf. 1854. n. 18 kr. — 6 ngr.

Verhandlungen der dritten Generalversammlung des kathol. Vereines Deutschlands am 2. 3 4. und 5. Okt. 1849 zu Regensburg. Amtlicher Bericht. gr. 8. 1849. broch. n. 36 kr. — 10 ngr.

Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, S. Pii. V. pontificis maximi jussu editum, Clementis VIII. et Urbani VIII auctoritate recognitum. Editio novissima ad exemplar Romanum anni MDCCCXLII accurate expressa, mendis diligenter sublatis, novis interim et ab sancta apostolica sede approbatis festis aucta, novis item initialibus literis et (5) imaginibus aëri incisis exornata. Fol. 1851. 10 fl.

— — dasselbe. Pracht-Ausgabe. Mit 34 gemalten Initialen n. 15 fl. — 9 Thlr.

☞ Diese Ausgabe, **approbirt von den hochw. Hrn. Cardinälen Diepenbrock, Wiseman, Joannes Scitovszky (Fürst-Primas** von **Ungarn), Erzbischof Daniel** von **Dublin**, den Bischöfen **Franciscus** von **Paderborn** und **Valentin** von **Regensburg**, übertrifft alle übrigen Missal-Editionen an Vollständigkeit, würdiger Ausstattung und Correctheit.

Musica Divina. Sive Thesaurus Concentuum Selectissimorum omni Cultu Divino totius anni juxta ritum Sanctae Ecclesiae Catholicae inservientium: Ab Excellentissimis superioris aevi Musicis numeris harmonicis compositorum. Quos e Codicibus Originalibus tam editis quam ineditis accuratissime in partitionem redactos ad instaurandam polyphoniam vere ecclesiasticam publice offert Carolus Proske. Annus Primus. Harmonias IV. Vocum continens. 4. 1853.

Pösl, Dr. Fr., Leben des hl. Philippus Neri, Stifter der Congregation des Oratoriums in Italien. 8 br. 1847. 1 fl. 12. kr. — 21 sgr.

Sintzel, Michael, das geistliche Leben in der Welt. Oder: der dritte Orden des heil. seraph. Vaters Franziskus von Assisi. Mit einem vollständigen Lehr- und Gebetbuch für alle kathol. Christen, besonders für die Mitglieder des dritten Ordens. Vierte verbesserte und vermehrte Aufl. 12. 1853. 1 fl. 30 kr. — 1 Thlr.

— — der betende Katholik. Ein vollständiges Gebetbuch, aus den besten kathol. Andachtsbüchern zusammengestellt. Mit 1 Stahlstiche und 13 feinen Holzschnitten. 9. Aufl. gr. 8. 1852. 54 kr. — 15 sgr.

— — Maria, meine Zuflucht und mein Trost! Ein Lehr- und Gebetbuch für Verehrer der allersel. Jungfrau und Mutter Gottes Maria. Mit 1 Stahl- und 14 Holzstichen. 5. Aufl. gr. 8. 1852. 1 fl. — 20 sgr.

Sterr, G., hundert fromme Lieder, besonders für die liebe Schuljugend. 6 Sammlungen **11.** Aufl. 1853. n. 7 kr. — 2 ngr.

— — Melodien dazu. qu. 4 12 kr. — 4 ngr.

— — vierstimmige fromme Lieder. qu. 4. 48 kr. — 15 sgr.

Strodl, M. A. (Doktor der Philosophie), **Moriz Carriere's „Christliche Ueberzeugungen"** nach dessen „Religiösen Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk" dargestellt. 8. brosch. 45 kr. od. 12½ sgr.

Tylkuski, P. Adalb., Geistesübungen auf 10 Tage. Aus dem Lateinischen übersetzt von G. D. 12. 1842. 18 kr. — 5 ngr.

Nirschl, Joseph

Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des heiligen Augustinus eine philosophisch-theologische Abhandlung

Regensburg 1854